STUDIO ET VERECUNDIA VERI

DIVUS THOMAS

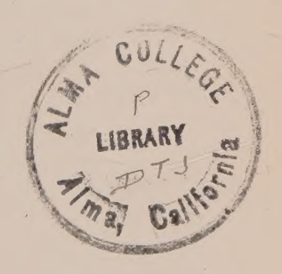
JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, II. SERIE

HERAUSGEBER:

DR. TH. ET JUR. ERNST COMMER
APOSTOLISCHER PROTONOTAR A. I. P.
PRÄLAT DES PÄPSTLICHEN HAUSES
K. K. UNIVERSITÄTSPROFESSOR I. R.
EHRENDOKTOR DER UNIVERSITÄT KRAKAU
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM
RITTER DES ORDENS DER EISERNEN KRONE III. KL.

V. JAHRGANG

MIT EINER PHOTOTYPIE



WIEN UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG DER MECHITHARISTEN-BUCHDRUCKEREI,
WIEN, VII. MECHITHARISTENGASSE 4
1918

INHALT DES FÜNFTEN BANDES

ABHANDLUNGEN

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN



Register

URSPRUNG, ZWECK UND UMFANG DER STAATLICHEN GEWALT NACH ARISTOTELES UND THOMAS VON AQUINO

Von Dr. EUGEN ROLFES

Im ersten Abschnitt unserer Darstellung (Divus Thomas IV, 253 ff.) haben wir die obersten Grundsätze der aristotelischen Staatslehre kurz zusammengefaßt und gewürdigt. Nun wollen wir die Bedeutung und Fruchtbarkeit dieser Grundsätze noch mehr veranschaulichen, indem wir sie nochmals einzeln vornehmen, und zeigen, welche Folgerungen aus ihnen entspringen. Die Richtigkeit der Folgesätze wird für die der Voraussetzungen sprechen. Wir werden auch sehen, daß neuere Darsteller der Staats- und Gesellschaftslehre, die die Ideen des Aristoteles übersehen und vernachlässigt haben, dieses nicht zum Vorteile ihrer Lehre getan haben. Besonders wollen wir uns bemühen, den Einklang zwischen den Gedanken des Aristoteles und der Staatslehre des hl. Thomas nachzuweisen, der auch hier wie in der theoretischen Philosophie in den Fußstapfen des Stagiriten wandelt. Die Übereinstimmung der beiden großen Denker gibt ihrer Lehre ein unvergleichliches Gewicht. In Aristoteles, der der Forschung der Jahrtausende die Richtung wies, vernehmen wir gleichsam die Stimme der Vernunft, in Thomas tritt uns die abgeklärte Summe der christlichen Weisheit entgegen.

Unter den Leitideen des Aristoteles stand im ersten Artikel die vom Zweck des Staates an der Spitze; die vom Ursprunge des Staates und der staatlichen Gewalt hatten wir zwar hinreichend deutlich bezeichnet, aber nicht eigens gewürdigt. Es empfiehlt sich aber, das jetzt, und zwar an erster Stelle zu tun.

Nach Aristoteles besteht der Staat, wie wir hörten, von Natur und ist der Mensch von Natur ein staatliches oder politisches Wesen. Der Mensch findet nur in der staatlichen Gemeinschaft seine naturgemäße Ausbildung und Vollendung. „Wenn es“, sagt Aristoteles Politik 1, 2,

„von den ersten menschlichen Vereinen, der Familie und der Gemeinde, wahr ist, daß die Natur selbst ihren Bestand fordert, so muß das gleiche auch von jedem Staate gelten. Denn zu diesen kleineren Verbänden verhält sich der Staat wie das Ziel, nach dem sie streben. Ein solches Ziel der werdenden Dinge heißt aber Natur. Denn so nennen wir die Beschaffenheit, die jegliches, sei es nun ein Mensch oder ein Pferd oder ein Haus, beim Abschluß seiner Entstehung aufweist“ (a. a. O., 1252*b*, 30—35).

Nach der Lehre des Christentums ist die staatliche Ordnung und insbesondere die staatliche Gewalt, ohne die es im Gemeinwesen keine Ordnung gibt, von Gott. „Jedermann“, sagt die Schrift, „unterwerfe sich der obrigkeitlichen Gewalt; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, und die besteht, ist von Gott angeordnet“ (Rom. 13, 1). Aber von dieser Lehre weicht die Theorie des Aristoteles nicht ab, sondern ist nur ein anderer Ausdruck für sie. Auch die Natur ist ja dem Aristoteles von Gott, weshalb er z. B. den ihm so geläufigen Grundsatz, daß die Natur nichts umsonst schafft, auch so faßt, daß Gott und die Natur nichts umsonst schaffen (de coelo 1, 4, Ende). Wenn also Aristoteles den Staat auf die Natur zurückführt, so ist damit nur gesagt, daß der Staat und die Obrigkeit, die gleichsam die Form des Staates ausmacht, nicht auf unmittelbarer, sondern auf mittelbarer göttlicher Anordnung beruhen.

Das ist bekanntlich auch die allgemeine Auffassung. Die Stelle des Römerbriefes wird auch nicht so gedeutet, als ob jede tatsächlich bestehende Obrigkeit von Gott wäre, sondern man versteht sie von der Obrigkeit in abstracto: wie die elterliche und die geistliche, so ist auch die staatliche Autorität von Gott. Der hl. Thomas sagt in epist. ad Rom. in seiner Auslegung zu dieser Stelle (cap. XIII, lect. I), daß die königliche Gewalt dann nicht von Gott ist, wenn sie entweder auf unrechtmäßige Weise erworben ist oder im Widerspruch mit der göttlichen Gerechtigkeit gebraucht wird.

Wenn der moderne Atheismus den Satz aufstellt, daß der Staat die Quelle alles Rechtes sei, so kann man sich hierfür jedenfalls nicht auf Aristoteles berufen. Wir haben in dem ersten Artikel gesehen, daß er, wie den Staat, so auch das Recht auf die Natur der Dinge zurückführt. Er

unterscheidet darum auch scharf zwischen dem natürlichen, allgemein gültigen und dem positiven, in den verschiedenen Staaten geltenden Rechte und will, daß dem natürlichen Rechte der Staat nicht minder als der einzelne unterworfen sei.

Wenn der Staat nicht die Quelle alles Rechtes und aller Gewalt ist, so kann es auch nicht die Gesamtheit des Volkes sein. Eine andere Frage ist, ob und in welchem Sinne das Volk etwa als ursprünglicher Inhaber oder Träger der höchsten Gewalt betrachtet werden kann, so daß auch die Monarchen ihre Gewalt durch Übertragung von seiten des Volkes besäßen. Einerseits haben die Fürsten an sich nichts vor den anderen voraus und ihre Gewalt haben sie nicht unmittelbar von Gott empfangen. Anderseits können nicht alle gleichmäßig die Gewalt ausüben und sie muß um des Friedens und der Ordnung willen durch eine höchste Stelle vertreten werden. Schon bei Homer (Ilias 2, 204), den Aristoteles am Ende der Metaphysik zustimmend zitiert, heißt es: „Nimmermehr frommt ein Vielregiment, nur einer soll Herr sein.“

Bei Aristoteles findet sich diese Frage nicht eigens behandelt. Er nennt freilich verschiedene Rechtstitel der Regierenden, die von dem Willen des Volkes unabhängig sind. So sagt er Politik 3, 13, Ende, wenn einer sich vor den anderen ganz besonders durch Tugend und Tüchtigkeit auszeichne, so müsse er herrschen. Er wird sich aber wohl selbst bewußt gewesen sein, daß eine solche Forderung außer in ganz kleinen Verhältnissen praktisch undurchführbar ist. Übrigens scheint hier stillschweigend vorausgesetzt, daß einem solchen Manne die Gewalt vom Volke übertragen werden, nicht daß er sie eigenmächtig an sich nehmen solle. Im zweiten Kapitel des ersten Buches führt er das ursprüngliche Königtum auf die Stellung der Stammesältesten zurück. „Es standen“, schreibt er, „zuerst die Staaten und stehen jetzt noch die ausländischen Völker unter Königen, weil sie sich gleichsam aus Untergebenen von Königen gebildet haben, indem jede Familie von dem Ältesten wie von einem Könige beherrscht wird und sodann wegen der gemeinsamen Abstammung die gleiche Einrichtung für die ganze Sippe bestehen mußte.“

Nach Bellarmin und Suarez ist die obrigkeitliche Gewalt wirklich ursprünglich den Königen von dem

Volke übertragen worden, doch nimmt Suarez nicht an, daß es jemals selbst diese Gewalt besessen habe, sondern ihm nur die Bestellung eines Vertreters der höchsten Gewalt zustand. Wir werden weiter unten hören, daß nach Thomas von Aquin das Volk oder die Stände unter Umständen befugt sind, einen König abzusetzen, und auch dies spricht dafür, daß es auch ein Recht hat, sie einzusetzen, weil nach dem bekannten Grundsatze, der auch im Rechtsgebiete gilt, die Ursachen der Entstehung und der Aufhebung eines Dinges dieselben sind.

Bevor wir diesen Punkt verabschieden, kommen wir noch auf einen Gedanken zurück, der mit der Lehre des Aristoteles vom Ursprung des Staates zusammenhängt. Nach ihm ist der Staat nicht nur von Natur, sondern ist auch von Natur früher als der einzelne Mensch und die Familie. Hierin spricht sich die teleologische Weltauffassung des Philosophen aus, der gemäß alles von schöpferischen Zwecken und Ideen beherrscht ist. Der Mensch erreicht sein naturgemäßes Ziel erst in der Gemeinschaft mit anderen Menschen, wie das einzelne Organ, das Auge z. B. oder die Hand, seine Bestimmung erst im ganzen des menschlichen Organismus erfüllt. So sind auch die Geschlechter auf die eheliche Gemeinschaft, das kindliche Alter auf die elterliche Pflege in der Familie, alle Menschen insgesamt auf den geistigen Verkehr durch die Sprache angelegt. „Der Staat“, so bedeutet uns Aristoteles, „ist der Natur nach früher als die Familie und der einzelne Mensch, weil das Ganze (der Staat ist ein moralisches Ganze) früher sein muß als der Teil. Hebt man das menschliche Kompositum auf, so kann es keinen Fuß und keine Hand mehr geben, außer nur dem Namen nach, wie man auch etwa die Hand an einem steinernen Bild Hand nennt; denn nach dem Tode ist von ihr nur noch der Name übrig. Ein jedes Ding verdankt nämlich die eigentümliche Bestimmtheit seiner Art seinen jeweiligen Verrichtungen und Vermögen und kann darum, wenn es die betreffende Beschaffenheit nicht mehr hat, auch nicht mehr als dasselbe Ding bezeichnet werden, es sei denn im Sinne bloßer Namensgleichheit. Man sieht also, daß der Staat sowohl von Natur besteht, wie auch früher ist als der einzelne. Denn wenn der einzelne für sich nicht genügt, so muß er sich zum Staate verhalten wie andere Teile zu ihrem Ganzen“ (Politik 1, 2,

1253*a*, 18—27). Dieser Gedanke von der idealen Priorität des Staates vor dem Individuum und der Familie scheint nicht verstanden zu werden, wenn man behauptet, daß die Familie der Natur nach früher sei als der Staat. So liest man z. B. bei Stöckl (Lehrbuch d. Phil. 2, 7, Soz. und Rechtsphilosophie, Staat und Staatsrecht, p. 547): „Diese sozialen Körperschaften (Stände, Familie, Gemeinde) sind sämtlich der Natur nach früher als der Staat, weil der Staat, um nur überhaupt entstehen zu können, Familien, Gemeinden und Stände voraussetzt.“ Im gleichen Sinne spricht er von der Familie auch sonst. Die im Zitat beigegebene Begründung zeigt aber deutlich, daß das Früher der Natur nach mit dem Früher der Entstehung nach verwechselt ist. Die aus der Prämisse abgeleitete Folgerung, daß der Staat die genannten Verbände nicht beeinträchtigen darf, gilt auch für Aristoteles. Die Prioritätsfrage hat damit nichts zu tun.

Der Staat ist von Natur, weil er allein die Bedingungen schafft, um den einzelnen und die Gesellschaft zur naturgemäßen Vollendung zu führen. Das gemeine Wohl ist sein eigentlicher und höchster Zweck. Das vornehmste Mittel zur Verwirklichung dieses Zweckes ist der Schutz des Rechtes und der Sitte.

In diesem Sinne müssen wir Aristoteles verstehen, wenn wir ihn sagen hören, daß die Gemeinschaft der Ideen von Gut und Bös und von Recht und Unrecht den Staat begründet und daß die Gerechtigkeit ein staatliches Ding ist.

Man entfernt sich von der Auffassung des Aristoteles und, wie uns scheinen will, von der Wahrheit oder verdunkelt doch den wahren Stand der Dinge, wenn man zwischen einem nächsten und einem entfernten Zwecke des Staates unterscheidet und als seinen nächsten Zweck den Rechtszweck, als seinen entfernten den Wohlfahrtszweck bezeichnet, wie dies wieder Stöckl a. a. O., p. 537, tut. Hierbei ist zwar eingestandenermaßen die löbliche Absicht maßgebend (vgl. ebenda, p. 537 ff.), den Rechtszweck, verglichen mit dem Wohlfahrtszweck, keine derart untergeordnete Rolle spielen zu lassen, daß das Recht der Wohlfahrt gegenüber in jedem Falle weichen müßte. Aber davon ist in der Theorie des Aristoteles keine Rede. Das Recht ist ihr zufolge auch für den Staat und seine oberste

Leitung in allen Fällen heilig und unantastbar. Nur will sie, daß sich der Staat des Rechtes lediglich insofern annehme, als die allgemeine Wohlfahrt es erfordert. Dahin soll die staatliche Gesetzgebung, die Pflege und der Schutz des Rechtes zielen. Selbst den religiösen Dienst, den Kultus, schützt und fördert die Obrigkeit nur im Dienste des Staatszweckes, als das erste Mittel, ihn sicherzustellen.

Damit wird der Religion und der Ehre Gottes kein Eintrag getan. Daß ihr letzten Endes alles dienen muß, wird auch in der aristotelischen Theorie nicht verkannt und, möchten wir sagen, stillschweigend vorausgesetzt.

Daß aber der eigentliche Zweck des Staates das allgemeine Wohl ist und die Wahrung des Rechtes sich diesem Zwecke als Mittel unterordnet, wird von Stöckl selbst eingestanden, wenn er p. 536 sagt, daß die soziale Rechtsordnung das Wohl des Menschen zu ihrem wesentlichen Zwecke hat.

Dazu kommt aber, daß die Aufrechthaltung des Rechtes zwar eine und die erste, aber nicht die einzige Bedingung der Wohlfahrt ist. Wie viel hängt hierfür von der Ökonomik, der Gesundheitspflege, der körperlichen und geistigen Erziehung der Bürger ab, was alles aus dem Rahmen der Aufgaben des Staates herausfällt, wenn sein nächster und eigentlicher Zweck der Rechtszweck ist.

Und wenn der Staat seine unmittelbare Aufgabe an der Wahrung des Rechtes hat, welche Aufgabe hätte dann neben ihm die Kirche? Wenn zwei Gewalten unabhängig von einander mit derselben Obliegenheit betraut wären, wo bliebe da die Ordnung und wie wären Zusammenstöße zwischen ihnen zu vermeiden?

Auch möchte man sagen, daß schon der Begriff des Staates die Pflege des gemeinen Besten als seine unmittelbare Aufgabe erkennen läßt. Aristoteles erklärt gleich im Eingang seiner Politik, daß, wie jede menschliche Gesellschaft, so auch der Staat ein bestimmtes Gut verfolgt, nur daß es sich bei ihm um das vornehmste und umfassendste Gut handelt (1, 1, 1252*a*, 1—7), und dann nimmt er im zweiten Kapitel die Bestimmung dieses Gutes in die Definition vom Staate auf: er ist jene vollkommene menschliche Gesellschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, um des Lebens willen ent-

standen ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht (1252*b*, 27—30). Dementsprechend heißt es auch Politik 3, 9, 1280*b*, 33 ff.: „Als Staat kann erst gelten die Gemeinschaft in einem guten Leben unter Familien und Geschlechtern zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins.“ Der Zweck des Staates ist hiernach also einfach der, den Bürgern nach Möglichkeit ein befriedigendes und menschenwürdiges Dasein zu gewährleisten.

Auch Stöckl leitet seine These vom Rechtszweck als unmittelbaren Staatszweck aus einer Definition des Staates ab. Aber um das zu können, hat er sich eine eigene Definition zurechtgerichtet. Sie lautet: „Der Staat ist ein sozialer Verband zum Zwecke der Aufrechthaltung und Geltendmachung der sozialen Rechtsordnung durch Realisierung der Rechtsforderungen, um dadurch die zeitliche Wohlfahrt der Glieder dieses sozialen Verbandes zu ermöglichen und zu fördern“ (p. 537). Hier ist ein Mittel zur Erreichung des Staatszweckes — als solches war auf p. 536 die soziale Rechtsordnung wörtlich bezeichnet worden — an Stelle des Zweckes gesetzt und so zur Aufnahme in die Definition zubereitet. Denn offenbar gehört in die Definition einer Gesellschaft ihr Zweck, durch den die Vielheit erst Gesellschaft wird.

Wie Aristoteles, so kennt auch Thomas von Aquin keinen anderen Zweck des Staates als die allgemeine Wohlfahrt. Zweck des Staates und des staatlichen Regiments, sagt er in der unvollendeten Schrift de rege et regno oder de regimine principum 1, 1, ist das gemeine Beste. Das bonum proprium verfolgen darf der Herr bei seinen Sklaven, der Staat aber ist eine Gemeinschaft freier Menschen (vgl. Politik 3, 6, 1279*a*, 17—21) und darum muß das Staatshaupt bei seinem Regimente das gemeine Beste im Auge haben, sonst ist seine Herrschaft ungerecht und verkehrt. „Alius est finis conveniens multitudini liberorum et servorum. Nam liber est qui sui causa est; servus autem est qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum“ (ibid.). Dem König liegt die Sorge für

das Gemeinwohl ob und darum stand im Heidentum sogar der Kult, durch den man zeitliche Güter zu erlangen hoffte, unter seiner Leitung (ibid. 1, 14).

Es sei uns also ausgemacht, daß der Zweck des Staates einfachhin das gemeine Beste ist, in dessen Dienst die Pflege und der Schutz des Rechtes zu treten hat.

Nun bleibt noch die Frage, wie sich die Sorge des Staates auf das allgemeine und das private Wohl verteilt.

Es ist klar, daß für den Staat das gemeine Wohl vorangeht, daß er das Wohl des einzelnen vor allem in dem der Gesamtheit verfolgt und es vor diesem oft zurücktreten läßt. Man kann auch nicht leugnen, daß Aristoteles den Staatsbegriff hin und wieder im einen und anderen auf Kosten der Persönlichkeit überspannt. Er tut das besonders, wenn er Politik 7, 16 die gesetzliche Zahl der Kinder dadurch vor Überschreitung sicherstellen will, daß er die Abtreibung der Leibesfrucht vor der Belebung vorschreibt, und ebenso wenn er an derselben Stelle die Aussetzung der verkrüppelten, neugeborenen Kinder fordert. Die Leibesfrucht ist ein Mensch im Werden und das neugeborene Kind, wenn auch noch des Vernunftgebrauches beraubt und wenn auch ein Krüppel, doch eine menschliche Persönlichkeit. Erst das Christentum hat uns die Menschenwürde voll zum Bewußtsein gebracht und uns gelehrt, was jede Menschenseele vor Gott wert ist.

Aber auf der anderen Seite ist es willkürlich und falsch, zu behaupten, daß der aristotelische Staat im Menschen nur den Bürger würdigt und nur so sein Bestes verfolgt, als habe der einzelne zu einem Leben würdiger Selbstgenüge kein Recht.

Im Gegenteil, Aristoteles stellt dem Staate die Aufgabe, möglichst vielen Bürgern ein selbständiges Leben der Muße in edler Geistespflege erreichbar zu machen, ein Leben, das dann freilich auch für die Allgemeinheit sich lohnt, sofern solche Menschen die nützlichsten im Staate sind (Politik 7, 3). Im übrigen will er von einer Spannung zwischen der privaten und der öffentlichen Wohlfahrt nichts wissen (Politik 7, Kap. 2, Anfang) und hält diejenige Verfassung für die selbstverständlich beste, deren Einrichtung zufolge jedweder ohne Ausnahme sich wohl befindet und glücklich lebt (ebenda, 1324 *a*, 23 ff.). Zu

diesem Glück soll aber niemand gezwungen werden, sondern der Staat soll nur die Bedingungen schaffen, daß jeder Bürger es in freier Selbstbetätigung gewinnen kann. „Kein Arzt und kein Steuermann“, sagt die Politik, „stellt sich die Aufgabe, die Patienten oder die Fahrleute mit List zu überreden oder mit Gewalt zu zwingen. Allein die meisten Menschen halten, scheint's, den Despotismus für Staatsweisheit und schämen sich nicht, ein Verfahren, das jeder von ihnen sich selbst gegenüber nicht gerecht und nützlich finden würde, gegen andere zur Anwendung zu bringen. Denn wo es um sie geht, soll gerechtes Regiment walten, aber wo es andere betrifft, fragen sie nach keiner Gerechtigkeit“ (7, 2, 1324*b*, 29–36).

Hiernach urteile man, mit welchem Rechte der schon wiederholt zitierte Verfasser schreibt: „Die antiken Staatstheorien gehen sämtlich von dem Prinzip aus, daß der Staat absolut sei und daß die Glieder des Staates nur insofern einen Wert und eine Bedeutung haben, als sie Glieder oder Bürger des Staates sind. Auf diesem Prinzip beruht die platonische Staatslehre und ebenso die aristotelische, wenn auch die letztere jenes Prinzip weniger schroff und rücksichtslos durchführt als die erstere. Das Christentum hat diese absolutistische Auffassung des Staates beseitigt und ihn als eine von Gott angeordnete Anstalt zum Wohle der Menschen hingestellt, so daß also nach den Grundsätzen des Christentums die Menschen nicht des Staates, sondern der Staat der Menschen wegen da ist“ (Stöckl, a. a. O., p. 527).

Hier spiegelt sich wieder so recht an einem einzelnen Punkte die Auffassung der alten Kultur ab, wie sie noch vor wenigen Dezennien im Gegensatze zu der hohen und versöhnlichen Anschauung eines hl. Thomas auch im katholischen Deutschland unter dem Einflusse des lutherischen Protestantismus gang und gäbe war. Die griechische Kultur als heidnische soll nicht etwa bloß die eine oder andere Unvollkommenheit gehabt und für ein zeitgemäßes Wachstum Raum gelassen haben, nein, sie soll in allem der krasse Gegensatz des Christentums gewesen sein. Diese Auffassung kann vor den Tatsachen nicht bestehen und setzt auch ein ganz falsches und mit aller gesunden Dogmatik verfeindetes Urteil über den Gang der menschlichen Kultur voraus. Möge sie mit der zunehmenden Klärung der dogma-

tischen Begriffe und dem Fortschritt der geschichtlichen Erkenntnis glücklich verschwinden!

Wir kommen zu einem weiteren Leitsatz der aristotelischen Politik, der uns bis zum Ende dieses zweiten Abschnittes beschäftigen wird.

Aus der Lehre, daß der Staatszweck das allgemeine Beste ist, folgte für Aristoteles, daß auch die Mittel zur Erreichung dieses Zieles und somit auch die Erziehung und der Kultus unter die Aufgabe des Staates fallen und zum Umfang seiner Zuständigkeit gehören.

Die vornehmste Bedingung und sicherste Gewähr für das Wohlergehen des einzelnen und der Gesellschaft ist die Tugend, zu der die Erziehung der Weg ist, und somit ist es folgerichtig gedacht, wenn die Erziehung der Bürger zur Tugend dem Staate obliegen soll. Denn der Staat und die staatliche Gewalt hat die oberste Leitung in menschlichen Dingen und in allem, was das Endziel des Menschen für dieses Leben berührt. Aus eben diesem Grunde steht ihm auch die Leitung des Kultus zu. Denn abgesehen davon, daß die Gottesverehrung zur Tugend gehört und sie fördert, wird sie auch wegen der zeitlichen Wohltaten geübt, die man von dem Dienst und der Anrufung der Gottheit erwartet.

Nur in einem Falle muß der Staat seinen Anspruch auf die oberste Leitung in Angelegenheiten der Erziehung, des Unterrichtes und des Kultus aufgeben, wenn das Ziel des Menschen ein übernatürliches ist und mit natürlichen Kräften nicht erreicht werden kann. Dann muß mit seiner Zulänglichkeit und Befähigung auch seine Zuständigkeit und Berechtigung aufhören. Dieser Fall ist nach der Lehre des Christentums gegeben. Dieser Lehre gemäß ist das letzte Ziel des Menschen, auf das er sich hienieden vorbereiten soll, die Seligkeit im anderen Leben im Genusse Gottes und es ist in der Kirche gegenüber dem Staate eine eigene irdische Autorität aufgestellt, die uns zu diesem Ziele führen soll und im Besitz der hierzu notwendigen Mittel und Vollmachten ist.

Über diesen so wichtigen Gegenstand verbreitet sich in sehr bemerkenswerter Weise der hl. Thomas in einer Darstellung, die gleichmäßig dem Ansehen des Staates und der Kirche gerecht wird. Sie findet sich im 14. Kapitel des ersten Buches der Schrift über das Fürstenregiment.

Der heilige Lehrer schreibt daselbst wie folgt: „Vom Ziel der Gesamtheit muß dasselbe Urteil gelten wie von dem des einzelnen. Wäre daher das Ziel des Menschen ein Gut, das in ihm wäre (wie Gesundheit, Wissen, Tugend), so läge entsprechend auch das letzte Ziel für die Leitung der Gesamtheit darin, daß diese ein solches Gut erlangte und sich in seinem Besitze behauptete."

„Wäre demnach ein solches Endziel, sei es für den einzelnen, sei es für die Gesamtheit, das leibliche Dasein und Gesundsein, so wäre die Sicherung dieses Zieles Sache des Arztes. Wäre es Reichtum und Überfluß, so würde der Haushalter gleichsam ein Leiter und König der Gesamtheit sein. Und wäre das Gut der Wahrheitserkenntnis ein Ding, das der Gesamtheit erreichbar wäre, so hätte der König das Amt des Lehrers. Nun scheint aber das Ziel einer zur Gemeinschaft verbundenen Vielheit darin zu bestehen, daß sie tugendgemäß lebe. Denn dazu treten die Menschen in Gemeinschaft, um im Verein miteinander gut zu leben, was der einzelne, wenn er für sich allein lebte, nicht könnte. Gutes Leben aber ist tugendgemäßes Leben. So ist denn tugendgemäßes Leben das Ziel menschlicher Gemeinschaft."

„Ein Zeichen dessen ist der Umstand, daß nur diejenigen zu den Teilen der zur Gemeinschaft verbundenen Vielheit zählen, die bei der guten Führung des Lebens miteinander im Verein stehen. Fänden sich die Menschen bloß um des Lebens willen zusammen, so machten auch die Haustiere und Sklaven einen Bestandteil der bürgerlichen Gesellschaft aus. Und geschähe es bloß, um Reichtum zu erwerben, so würden alle, die Handel miteinander treiben, zu einer Stadt oder einem Staate gehören, gerade so wie wir jetzt nur diejenigen zu einer und derselben Vielheit zählen, die unter denselben Gesetzen und derselben Regierung zu einem guten Leben geleitet und angehalten werden" (vgl. Politik 3, 9, wo man zum Teil genau dieselben Gedanken findet).

„Aber weil der Mensch durch tugendgemäßes Leben zu einem weiteren Ziele hingeordnet wird, das, wie wir schon oben gesagt haben, in dem Genusse Gottes besteht, so muß auch das Ziel einer Vielheit von Menschen dasselbe sein wie das des einzelnen Menschen. Das letzte Ziel der zur Gemeinschaft verbundenen Vielheit ist also nicht,

tugendgemäß zu leben, sondern durch tugendgemäßes Leben zum Genusse Gottes zu gelangen. Könnte man nun freilich zu diesem Ziele durch die Kraft der menschlichen Natur gelangen, so fiele es notwendig unter die Obliegenheit des Königs, die Menschen zu diesem Ziele zu leiten. Denn nach unserer Voraussetzung wird derjenige König genannt, dem die oberste Leitung in den menschlichen Dingen anvertraut wird. Die leitende Stellung ist aber um so höher und umfassender, je weiter das Ziel greift, zu dem sie geordnet ist. Sieht man doch immer, wie derjenige, der für das letzte Ziel sorgen muß, denen Befehle gibt, die die Dinge herstellen, die zu dem letzten Ziele geordnet sind. So befiehlt der Steuermann, der über die Schiffahrt zu bestimmen hat, dem Erbauer des Schiffes, wie er es tauglich für die Fahrt herstellen soll, und der Vollbürger, der die Waffen führt, befiehlt dem Schmied, welcher Art Waffen er verfertigen soll" (vgl. Nik. Ethik I, 1, 1094 *a*, 6—28).

„Aber weil der Mensch das Ziel des Genusses Gottes nicht durch menschliche Kraft erreicht, sondern durch göttliche Kraft, gemäß dem Worte des Apostels (Röm. 6, 23): »Gnade Gottes ist das ewige Leben«, so wird die Leitung zu diesem Ziele keiner menschlichen, sondern der göttlichen Herrschaft zukommen. Jenem König also gehört eine solche Herrschaft, der nicht nur Mensch, sondern auch Gott ist, nämlich unserem Herrn Jesus Christus, der die Menschen, indem er sie zu Kindern Gottes machte, in die himmlische Herrlichkeit eingeführt hat. Das ist also die ihm übergebene Herrschaft, die nicht zerstört werden wird, weshalb er in den Schriften nicht nur Priester, sondern auch König genannt wird, wie Jeremias spricht (23, 5): »Ein König wird Herrscher, der weise ist.« Daher leitet sich von ihm das königliche Priestertum ab: und was noch mehr ist, alle Christgläubigen heißen, sofern sie seine Glieder sind, Könige und Priester."

„Der Dienst dieses Reiches also ist, damit das Geistliche von dem Irdischen unterschieden wäre, nicht den irdischen Königen, sondern den Priestern anvertraut worden und besonders dem höchsten Priester, Petri Nachfolger, Christi Statthalter, dem römischen Bischof, dem alle Könige der Christenheit unterworfen sein müssen wie dem Herrn Jesus Christus selbst."

„Denn so müssen dem, dem die Sorge für das letzte Ziel zusteht, diejenigen, die die Sorge für die vorausgehenden Ziele angeht, sich unterordnen und nach seinem Befehle sich richten.“

„Weil daher das Priestertum und der ganze Gottesdienst der Heiden die Erlangung zeitlicher Güter verfolgte, die alle dem gemeinen Wohle der Gesamtheit dienen, wofür die Sorge dem König obliegt, so waren die Priester der Heiden angemessenerweise den Königen untertan. Aber weil auch im Alten Gesetze irdische Güter als Lohn für das gottesfürchtige Volk verheißen wurden, die ihm nicht von den Dämonen (wie im alten heidnischen Opfer- und Orakelwesen), sondern von dem wahren Gotte zuteil werden sollten, so liest man infolgedessen, daß auch im Alten Gesetze die Priester den Königen unterworfen waren.“

„Aber im Neuen Gesetze ist ein höheres Priestertum, durch das die Menschen zu den himmlischen Gütern hinübergeführt werden, daher in dem Gesetze Christi die Könige den Priestern unterworfen sein müssen.“

„Daher ist es wunderbar durch Vorsehung Gottes geschehen, wenn in der Stadt Rom, die vor Gottes Auge als der künftige Herrscherthron der Christenheit stand, allmählich die Sitte aufkam, daß die Staatslenker den Priestern untertan waren. Denn wie Valerius Maximus berichtet, »hat unsere Stadt immer dafür gehalten, daß der Religion alles nachzuordnen sei, auch die glanzvollen Vorrechte der höchsten Majestät. Deshalb haben die Regierungen kein Bedenken getragen, dem Heiligen zu dienen, in der Überzeugung, ihre Herrschaft in menschlichen Dingen um so fester zu begründen, je besser und beharrlicher sie zuvor der göttlichen Macht gedient hätten«. Weil es aber auch im Schoße der Zukunft lag, daß die Ehrfurcht vor dem christlichen Priestertum sich besonders in Frankreich entwickeln sollte, so geschah es durch göttliche Zulassung, daß auch bei den Galliern die heidnischen Priester, die sie Druiden nannten, für ganz Gallien Recht sprachen, wie Julius Cäsar in dem Buche berichtet, das er über den Gallischen Krieg geschrieben hat.“

Dieser Text lehrt uns, daß der hl. Thomas dem Staate auch in Sachen des Kultus und der Religion unbedenklich das oberste Bestimmungsrecht zuerkennen würde, wenn wir

nicht in der übernatürlichen Ordnung lebten und ein Ziel hätten, das zu erreichen über menschliches Vermögen geht. Die oberste Leitung würde er der staatlichen Gewalt aus dem Grunde zusprechen, weil sie die höchste Stelle ist, die für das menschliche Beste zu sorgen hat und demgemäß auch zu ihrer Zuständigkeit alles gehört, was sich zu dieser ihrer Aufgabe wie das Mittel zum Zweck verhält.

Was vom Kultus, würde auf dem Boden der natürlichen Ordnung um so mehr von der Erziehung und der Lehre gelten: auch sie gehörte zur Zuständigkeit des Staates und ihm käme hier die letzte Entscheidung und die oberste Leitung zu. Was aber Thomas für christliche Verhältnisse vom Kultus sagt, meint er auch von der Erziehung und Lehre, sie ist Sache der Kirche. Ihr ist ja in ihren Gründern und ersten Häuptern von Christus gesagt: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker“ (Matth. 28, 18 f.).

Was soll man hiernach von unseren gegenwärtigen Zuständen auf dem Gebiete der Schule und des Unterrichtes sagen? Man gestatte uns, auf diese Dinge etwas einzugehen. Die praktische Philosophie und so auch die Politik soll ja keine bloße Denkübung sein, sie soll dem Leben dienen. Man muß gestehen, daß die staatliche Schulpolitik die Forderungen des Christentums verkennt und das gesamte Unterrichts- und Bildungswesen derart bevormundet, daß selbst ein Aristoteles von seinem heidnischen Standpunkte sich davor verwahrt hätte.

Schon die Volksschule hat der moderne Staat zu seiner Domäne gemacht. Dem Pfarrer wird der Religionsunterricht in den Schulen seiner Pfarrei von der weltlichen Regierung auf Widerruf übertragen. Vorher aber wird der aus Laien bestehende Schulvorstand des Ortes gefragt, ob er mit der Übertragung des schulplanmäßigen Religionsunterrichtes an den Pfarrer einverstanden ist. Die Lehrpersonen an den Volksschulen werden, wenn der Pfarrer nicht gerade Ortsschulaufseher ist, was von der Gnade der Bezirksregierung abhängt, ohne Benachrichtigung des Pfarrers angestellt, so daß es ihm beim Betreten der Schule geschehen kann, dort einen Fremden zu finden, der sich ihm als neuer Lehrer bekannt gibt. Der Kreisschulaufseher mutet dem Pfarrer auch wohl zu, vor ihm die Kinder aus der Religion zu prüfen, und wenn er sich

weigert, wird es ihm übel vermerkt. Die Schulbehörde bestimmt auch gewisse Messen als Schulmessen, die die Kinder hören und unter Umständen vorzeitig verlassen müssen, daß nicht etwa der Beginn des Schulunterrichtes um eine Minute verzögert werde. Will der Geistliche einen Knaben des Ortes zu sich in Unterricht nehmen, um ihn aufs Gymnasium vorzubereiten, so kann irgendein Lehrer von Zeit zu Zeit mit dem Knaben eine Prüfung halten, ob der Unterricht auch vollwertig ist und die Schule ersetzt.

In Frankreich sind Schule und Kirche getrennt. Aber die Gemeinde hat das Recht, auf ihre Kosten eine katholische Schule zu errichten und zu unterhalten, und der Lehrer macht sich auch bei seinen Vorgesetzten mißliebig, wenn er versetzt werden muß, weil nach Errichtung einer katholischen Schule für ihn am Orte nichts mehr zu tun ist. Auch ist seitens der Behörde ein eigener Tag in der Woche frei gelassen, damit die Kinder den Unterricht des Geistlichen empfangen.

Die staatlichen oder städtischen Gymnasien eröffnen nach Lage der gegenwärtigen Gesetzgebung allein den Zugang zur Universität. Jeden Aspiranten der höheren Berufe führt sein Weg durch das Gymnasium. Die Errichtung freier konfessioneller Lateinschulen ist nicht gestattet. Der Religionslehrer am Gymnasium muß, so viel mir bekannt, eine staatliche Prüfung ablegen und wäre er auch Doktor der Theologie. Ein Generalvikar sagte mir seinerzeit: Wenn wir der Regierung einen Geistlichen als Religionslehrer empfehlen, kommt nicht einmal der Ausdruck der Geneigtheit zurück, die Sache zu überlegen.

Besonderes Gewicht legt der Staat darauf, daß die Geistlichen auf den Universitäten, die er allein errichtet, vorgebildet werden. Nur wer die Universität durchgemacht hat, kann ein kirchliches Amt erhalten, es sei denn, daß irgendwo für das akademische Triennium das Priesterseminar vorgesehen ist. Die Lehrer der Theologie an den Universitäten sollen sich als Angestellte des Staates fühlen. Vor einigen Jahren geschah es, daß Harnack in einem vielbemerkten, wohlinspirierten Zeitungsaufsatz zu bedenken gab, der Staat habe an der Amtswaltung der Geistlichen nur so lange ein Interesse, als ihm ein Einfluß auf ihre Erziehung und Vorbildung zustehe, und wenn

demnach die Geistlichen nicht mehr auf der Universität ausgebildet werden sollten, habe er keine Veranlassung mehr, die kirchlichen Amtsinhaber zu subventionieren.

Dieser Exkurs hat die Frage veranlaßt, wie weit der Staat in Sachen der Erziehung und Lehre zuständig ist. In der übernatürlichen Ordnung kann ihm die Zuständigkeit in diesen Dingen nur an zweiter Stelle, in Unterordnung unter die Kirche, zugebilligt werden. Sie, die Bevollmächtigte Jesu Christi, des höchsten Königs, ist die berufene Erzieherin und Lehrerin der Menschheit. Von ihrem Priestertum gilt das Wort des Propheten: „Die Lippen des Priesters sollen die Wissenschaft bewahren und das Gesetz soll man holen aus seinem Munde. Denn er ist ein Engel des Herrn der Heerscharen“ (Mal. 2, 7). Auch in Erziehung und Lehre muß Einheit und Ordnung sein. Es kann nur ein Ziel der Bildung und nur einen höchsten Inhalt der Unterweisung geben. Beides ist der Gott der übernatürlichen Offenbarung, für den die Bildung uns erzieht und den die Unterweisung uns kennen lehrt.

Das Amt der Lehre und Erziehung muß demnach in den Händen derer ruhen, die Gott dafür bestellt hat und die deshalb in der Schrift seine Engel oder Boten heißen. Sie haben auch ein oberstes Aufsichtsrecht über die staatlichen Schulen. Die Kirche hat die Pflicht, darüber zu wachen, daß in den Schulen jeder Ordnung und jedes Ranges nichts gelehrt wird, was die religiösen Gefühle der Schüler und Hörer verletzen oder ihren Glauben gefährden könnte.

Aristoteles hat von der übernatürlichen Ordnung, in der wir leben, nichts gewußt und die Erziehung dem Staate überwiesen. Dennoch liest man nichts davon, daß zu jenen Zeiten die Schule unter einem ähnlichen staatlichen Zwang und Bann stand wie gegenwärtig. Es gab keinen allgemeinen staatlichen Schulzwang und, soweit es einen gab, hatten ihn sich die freien Bürger selbst auferlegt. Ein Sokrates, Plato und Aristoteles werden auch für ihre Lehrvorträge nicht zuvor die Genehmigung des Staates eingeholt haben. Sokrates wollte sogar lieber sterben, als von der Unterweisung der Jugend lassen, wie es die Richter befahlen. Man hatte eben dazumal von den Rechten und Freiheiten des Staatsbürgers andere Vorstellungen.

Doch genug hiervon! Aristoteles leitete seine Sätze über Unterricht und Erziehung aus dem obersten Zwecke des Staates ab, den er in der Wohlfahrt der Bürger erblickte. An eben diesen Zweck knüpft er auch seine Theorie von der besten Staatsform, die wir im nächsten Abschnitt eingehender, als es im ersten bereits geschehen ist, besprechen wollen.

HAT AUGUSTIN PLATO NICHT GELESEN?

Aus Anlaß von Baeumkers Rede über den Platonismus im Mittelalter

Von Dr. EUGEN ROLFES

Die Rede, die Professor Baeumker am 18. März 1916 in der Münchener Akademie der Wissenschaften gehalten hat (München, Verlag der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften, in Kommission des G. Franzschen Verlags), enthält bezüglich der Philosophie des hl. Augustinus und auch des hl. Thomas verschiedenes, was dem Ansehen dieser beiden Hauptvertreter der kirchlichen Spekulation abträglich sein könnte.

Dieses ihr Ansehen hängt offenbar nicht an letzter Stelle davon ab, ob sie die griechischen Quellen ihrer Philosophie in wissenschaftlicher Weise benutzt haben. Die Quelle Augustins war Plato, die des Aquinaten Aristoteles. Nun soll aber nach Baeumker Augustins Philosophie ebenso viel neuplatonisches als platonisches Lehrgut enthalten, während wir von Thomas hören, was bekanntlich auch sonst vielfach behauptet wird, daß er seinen griechischen Gewährsmann in wichtigen Punkten christlich umgedeutet habe.

Was Baeumker über Thomas bringt, wollen wir nicht weiter verfolgen. Man findet die hieher gehörigen Ausführungen auf p. 25 und p. 27 ff. Die aristotelische Philosophie soll, wenn nur dieses ausgeschieden, jenes umgebogen wurde, mit anderen Worten, wenn Aristoteles, wie Albert und Thomas es erstrebten, „christianisiert" war, wie geschaffen dazu erschienen sein, für die christliche Weltanschauung den natürlichen Unterbau zu liefern. Bei Thomas soll der seinem Meister Aristoteles völlig fremde christliche Schöpfungsgedanke auf neuplatonischem Fundamente fußen usw. Auf diese Dinge einzugehen, ist hier

teils nicht der Ort, teils können wir auf frühere Darlegungen von uns verweisen. Dieses gilt bezüglich der Frage, ob Aristoteles die Schöpfung erkannt hat.

Von den Ausführungen Baeumkers über Augustin setze ich folgende längere Stelle her:

„Der Hauptweg des Platonismus in die theologische und theologisch-philosophische Spekulation des Mittelalters, neben dem alle anderen Bahnen zurücktreten, führt bekanntlich durch Augustin. Augustin aber, der wenigstens im früheren Mittelalter, in einer Zeit, wo man den Aristoteles nur als Logiker kannte, wie in der Theologie, so auch in allen sachlichen Fragen der Philosophie der Hauptlehrer für den theologischen Kreis ist, hinsichtlich der Fragen der Erkenntnislehre und des Seelenlebens so gut wie hinsichtlich der Grundlagen der Sitten- und Gesellschaftslehre; Augustin, der auch dann, als in der Zeit der Hochscholastik die aristotelische Metaphysik, Psychologie und Erkenntnistheorie, vor allem durch Thomas von Aquino, zur Herrschaft gebracht war, noch immer, ja in manchem selbst bei Thomas, auch für die Philosophie starke Nachwirkungen ausübt: dieser Augustin ist in seinen Grundgedanken bekanntlich durchaus Platoniker. Nicht der Plato des »Symposion« und des »Phaidros« freilich ist es, der in Augustinus lebt. Ist es doch zweifelhaft, ob er überhaupt je einen der platonischen Dialoge gelesen hat. Was Augustin in sich aufnimmt und mit der kraftvollen Energie eigensten persönlichen Lebens erfaßt, umschmilzt und weiterbildet, ist der Platonismus des späteren Altertums mit seinem religiös transzendenten, weltfernen Geiste, der sich zwar durch die Aufnahme der stoischen Naturphilosophie und der logischen Kategorien des Aristoteles auch für die Diesseitsarbeit bereichert hat, der aber zugleich die Jenseitsbetrachtung, die bei Plato selbst im eschatologischen Mythos des Gorgias, im Phädon, Theaetet und in den späteren Bestandteilen der Politeia und auch sonst schon deutlich durchklingt, weit über Plato hinaus in den Vordergrund gestellt und auch die stoische Lehre vom Weltgesetz religiös gewendet hat. Aber wenn auch spätantiker Platonismus: Platonismus bleibt nichtsdestoweniger Augustins Philosophie."

„Wie nun auf jener augustinischen Grundlage innerhalb der theologischen Bildung eine immer mehr sich aus-

gestaltende platonisierende Philosophie erwuchs, von dem Angelsachsen Alchvine an Karls des Großen Hofe über Anselm von Canterbury bis zu dem großen deutschen Augustinianer Hugo von St. Viktor, wie dann auch innerhalb der Hochscholastik diese platonisch-augustinische Psychologie und Erkenntnislehre neben der neuen aristotelischen Richtung und vielfach mit ihr sich durchflechtend bei einem Teil der theologischen Schulen sich fortsetzt, das ist oft dargelegt worden und braucht hier nur gestreift zu werden. Da ist, wie bei Plato, die Seele der wahre Mensch. Da finden wir theologisch umgeformt die platonische Ideenlehre, wenn mit Augustin von einem Erkennen im Lichte der ewigen Gottesgedanken, der rationes aeternae, gesprochen wird. Da kommt auch die sinnliche Wahrnehmung nicht, wie später in der aristotelischen Scholastik, als psychophysischer Vorgang dem ganzen Menschen zu, sondern, wie bei Plato und Augustin, durch das Organ hindurch der aufmerkenden Seele. Da sind die Seelenkräfte, deren Einteilung vorwiegend in platonisch-augustinischer Systematik gegeben wird, nicht, wie bei den Aristotelikern, akzidentelle Vermögen, sondern in den Tätigkeiten entfaltet sich nach verschiedenen Richtungen hin das einheitliche Wesen der Seele. Da ist die Seele — was später auch die Aristoteliker, wie Thomas von Aquino, festhielten — nach der plotinischen Formel ganz in jedem Teile des Körpers“ (a. a. O., p. 21 f.).

So weit der akademische Redner über den hl. Augustin, sein Verhältnis zu Plato und seinen Einfluß auf den späteren Platonismus.

Auch hier verzichte ich auf eine Untersuchung aller einzelnen Behauptungen. Sie möchten im allgemeinen schwer begründet und zu wissenschaftlicher Gewißheit erhoben werden können.

Die scheinbaren Anklänge an neuplatonische Gedanken bei Augustin und den mittelalterlichen Gelehrten gestatten wohl auch eine andere Erklärung und manche Aufstellungen der letzteren können auch bloßes Mißverständnis augustinischer Sätze sein.

So ist die Seele, wie ja auch bei Baeumker selbst nahegelegt ist, auch dann ganz in jedem Teile des Leibes, wenn sie im Sinne des Aristoteles Wesensform ist. Daß sie der wahre Mensch ist, bildet die Überzeugung der

besten Vertreter unseres Geschlechtes. Auch Aristoteles sagt so (vgl. Nikom. Ethik 10, 7; 1178 *a*, 2 f.). Die platonischen Ideen werden nicht erst durch christliche oder theologische Umdeutung göttliche Gedanken, sondern sind es wohl bereits im Sinne Platos selbst. Wenn wir in ihrem Lichte erkennen sollen, so erklärt sich das hinreichend aus dem Ursprunge unseres Geistes, der Gottes Bild trägt. Was endlich die Aussprüche Augustins angeht, als ob einerseits die sinnliche Wahrnehmung bloß mit der Seele geschähe und anderseits die Seele sich nicht in Vermögen besondere, so möchten sich, sollte ich meinen, solche Erklärungen, wenn wir näher zusehen, mit der allgemeinen Auffassung, der sie zu widersprechen scheinen, befriedigend ausgleichen lassen. Dem heiligen Lehrer kam es vielleicht das einemal nur darauf an, die Seele als das principium quo der Empfindung darzustellen, das anderemal ihre Einheit auszusprechen.

Doch dem sei, wie ihm wolle. Unsere Teilnahme gilt vielmehr der Frage, was für ein Platonismus es ist, den Augustin, um mit Baeumker zu reden, in sich aufgenommen und in seiner Weise weitergebildet hat, ob der ursprüngliche Platonismus, der, so hoch er auch seinen spekulativen Flug nahm, doch immer von der gegebenen Wirklichkeit ausging, oder der transzendentale Platonismus der Späteren, der sogenannten Neuplatoniker.

Wir müssen diese Frage erledigen, ohne auf die Lehren beider, Platos und Augustins, je für sich einzugehen und sie miteinander zu vergleichen, was eine schwere und doch vielleicht ergebnislose Arbeit wäre. Es trifft sich so, daß Augustin selbst diejenigen Errungenschaften der platonischen Philosophie, die er für die höchsten und wertvollsten hält, in systematischer Zusammenstellung genannt hat. Das werden denn auch diejenigen sein, die er sich selbst zu eigen machte.

Da man aber einwenden könnte, daß eben jene von Augustin ausgehobenen und belobten Lehren nicht aus Plato, sondern aus den Platonikern gezogen sind, so muß untersucht werden, ob der Kirchenvater den Philosophen aus seinen eigenen Schriften gekannt hat.

Hier trifft es sich, wie wir sehen werden, so glücklich, daß Augustin gerade dort, wo er das System Platos in Übersicht wiedergibt, erklärt, er wolle das, was Plato

für wahr halte oder von den Ansichten anderer berichte, so wiedergeben, wie man es bei ihm lese.

Aber wir dürfen darum die anderen Gründe, aus denen wir uns für die Annahme entscheiden, daß er sich mit dem Philosophen selbständig beschäftigt hat, nicht mit Stillschweigen übergehen und darum sei denn für die gegenwärtige Abhandlung der eigentliche Gegenstand die Frage: Hat Augustin Plato gelesen?

Nicht Baeumker allein hat es verneint. Schon vor ihm hat unter anderen v. Hertling es bestritten oder bezweifelt. Er beruft sich hierfür einmal darauf, daß Augustin selbst, wo er der Einwirkung gedenkt, die er von der platonischen Philosophie erfahren habe, von Schriften der Platoniker, nicht Platos, redet. Sodann will er, daß Augustin seine Kenntnis Platos nur aus den Schriften Ciceros habe.

Dies behauptet er in seinem „Augustin", Weltgeschichte in Charakterbildern I, Kirchheim, Mainz 1902. „Die Quellen", so lesen wir da, „aus denen Augustin seine philosophische Bildung geschöpft hatte, sind zum Teil schon in dem vorigen Abschnitte zur Erwähnung gelangt. Er war darin völliger Autodidakt. In dem Unterrichtswesen der damaligen römischen Welt nahm die Philosophie keine Stelle mehr ein. . . . Augustinus bestätigt, daß es zu seiner Zeit höchstens Leute gegeben habe, die den Philosophenmantel trugen, aber keine, die sich ernstlich mit Philosophie befaßten. Von den Alten aber war es Cicero, dessen Hortensius den neunzehnjährigen Jüngling für die Philosophie entflammt hatte. Cicero war kein tiefer Denker, nicht einmal ein immer zuverlässiger Berichterstatter. Aber die Aufgabe, welche er sich gesteckt hatte, seine Landsleute mit griechischer Spekulation bekannt zu machen, haben seine Schriften jahrhundertelang erfüllt. Ihnen verdankt Augustinus zum größten Teile, was er davon weiß. Von den platonischen Dialogen ist es allein der von Cicero ins Lateinische übersetzte Timäus, den er gelesen zu haben scheint. Aristoteles ist ihm zeitlebens fremd geblieben, seitdem er in früheren Jahren ohne Genuß oder Förderung die kleine Schrift über die Kategorien gelesen hatte" (39 *b*).

Mit dem Hinweis auf früher angegebene Quellen des augustinischen Philosophierens meint v. Hertling, was

er p. 27*a* und *b* geschrieben hat: „Eine entscheidende Wendung (in den theoretischen Zweifeln, die Augustin noch kurz vor seiner Bekehrung hegte) brachte ihm das Studium philosophischer Schriften aus der Schule der Neuplatoniker. Er selbst nennt sie platonische, wie er auch anderwärts Plotin, den Begründer jener Schule, als den hervorragendsten unter Platos Schülern feiert. Genaueres gibt er darüber nicht an und hat sich bisher nicht mit Sicherheit ausmachen lassen. . . . Das aber steht fest, daß er jenem Studium ein Doppeltes verdankte: einen gereinigten Gottesbegriff und die Anerkennung einer von der Sinneswahrnehmung unterschiedenen höheren, geistigen Erkenntnisweise. Indem jene Schriften ihn lehrten, die unkörperliche Wahrheit zu suchen, führten sie ihn durch die sichtbare Welt hin zu ihrem unsichtbaren, raumlosen, unveränderlichen Schöpfer."

Aber weder das eine noch das andere, was wir von Herrn v. Hertling vernehmen, bringt uns in unserer Frage weiter.

Was verschlägt es denn, wenn Schriften der Platoniker auf Augustin bei einer gewissen Wendung seines Lebens und seiner Anschauungen entscheidend eingewirkt haben? Kann er darum nicht auch, sei es vorher, sei es nachher, Plato selbst gelesen haben?

Übrigens sagt Augustin in der Schrift de beata vita, daß jene Schriften von Plotin waren, praefatio 4. Wenigstens haben fünf Handschriften diesen Namen, während die Ausgaben Platonis bieten: Lectis autem Platonis pancissimis libris. Die Lesart Plotini statt Platonis scheint uns auf Grund des Vergleiches mit conff. 7, c. 9 und 20 unbedingt den Vorzug zu verdienen, wenn man nicht lieber Platonicorum lesen will. Dort und hier handelt es sich um dasselbe Vorkommnis. In den Bekenntnissen ist aber nicht von Schriften Platos, sondern solchen der Platoniker die Rede. Es sind wohl dieselben, von denen es dort 8, 2 auch heißt, daß sie von Viktorinus, der im 4. Jahrhundert lebte, ins Lateinische übersetzt worden sind. Es wird dort von ihnen gesagt: in istis omnibus modis insinuari Deum et eius Verbum.

Es ist auch nicht an dem, daß Augustin das, was er von Plato weiß, hauptsächlich Cicero verdankt. Aus welchen Schriften Ciceros und aus welchen Stellen hätte er es denn? Es wäre schwer zu sagen, wenn es sich auch bloß

um die Quellen jenes Überblickes handelte, den uns Augustin über die platonische Philosophie in der Civitas Dei gibt (8 K. 6—8). Ich habe mich bei Cicero vergebens um die möglichen Belegstellen umgesehen. Was können auch einzelne Stellen und Angaben nützen, wo eine Übersicht über das ganze Lehrgebäude gegeben werden soll?

Wenn Herr v. Hertling urteilt, daß Augustin den Plato nicht gelesen habe, so glaubt er doch, den Timäus vielleicht ausnehmen zu dürfen. Er war von Cicero ins Lateinische übersetzt und die Übersetzung wohl damals noch vorhanden. Aber sollen zu Augustins Zeit nicht auch die anderen Dialoge Platos ins Lateinische übersetzt gewesen sein? Das Gegenteil ist schwer zu glauben. Mag Cicero der erste gewesen sein, der Plato übersetzte, obschon damals ein Bedürfnis dafür weniger vorhanden war, da die gebildeten Römer vielfach griechisch verstanden, er wird aber nicht der letzte gewesen sein. Mit der zunehmenden Bildung Roms wuchs auch das philosophische Bedürfnis und eine Übersetzung der platonischen Schriften wurde um so wünschenswerter, da im Zeitalter Augustins die Kenntnis des Griechischen in dem lateinisch sprechenden Teile der Bevölkerung sehr abgenommen hatte.

Mir scheint auch, daß Augustin selber bestimmt das Vorhandensein lateinischer Platoübersetzungen zu seiner Zeit bezeugt. Ich denke hier an eine Stelle, die sich in der Civitas Dei, Buch 8, Kap. 10 zu Ende findet. In den vorausgegangenen Kapiteln hat er die Philosophie der Platoniker geschildert, unter der er aber vorzüglich die Philosophie des Plato selbst versteht. Und hier bezeichnet er den Beweggrund, aus dem er gerade sie als Muster seiner Darstellung auswählte: sie ist bekannter, und zwar darum, weil sie nicht bloß in der griechischen Weltsprache geschrieben ist, sondern auch in lateinischer Übersetzung vorliegt. Hier sind seine Worte: „Ideo cum Platonicis magis placuit hanc causam agere, quia eorum sunt litterae notiores. Nam et Graeci quorum lingua in gentibus praeeminet, eas magna praedicatione celebrarunt, et Latini permoti eorum vel excellentia, vel gloria, ipsas libentius didicerunt, atque in nostrum eloquium transferendo nobiliores clarioresque fecerunt.“

Es ist wahr, daß hier dem Wortlaute nach von dem Schrifttum der Platoniker, nicht Platos die Rede ist. Aber

alles spricht dafür, daß das Wort nicht anders gemeint ist als im ganzen Zusammenhang. Hier ist aber offenbar an erster Stelle Plato selbst gemeint und erst an zweiter Stelle die Platoniker. Er steht überall im Vordergrund. Es wäre übrigens auch sonderbar, wenn man die Platoniker übersetzt hätte, die doch wohl vorwiegend nur Dolmetscher der Lehre ihres Meisters sein wollten, und ihn selbst nicht.

Hieraus erhellt, daß Augustin sich leicht durch eigene Einsichtnahme mit den platonischen Schriften bekanntmachen konnte, wenn er wollte: er hatte Übersetzungen zur Verfügung.

Ja, er war des Griechischen auch so weit mächtig, daß er imstande war, die Originalien Platos zur Vergleichung herbeizuziehen. Herr v. Hertling schreibt selbst a. a. O., p. 9*b*: „Die Kenntnis, welche er späterhin davon (von der griechischen Sprache) besaß, war so gering nicht, wie zuweilen angenommen wird. Er verstand Sinn und Bedeutung griechischer Wörter und war imstande, griechische Texte mit den lateinischen Übersetzungen zu vergleichen und auch mit einiger Mühe ganze griechische Traktate zu lesen.“ Augustin hat wirklich in seinen exegetischen Werken über die Heilige Schrift vielfach das Lateinische mit dem Griechischen verglichen. Er hat in der Schrift locutiones scripturarum Worten und Sätzen aus der lateinischen Übertragung des Pentateuchs und der beiden folgenden Bücher des Alten Testamentes den entsprechenden Wortlaut in den griechischen codices gegenübergestellt und Erasmus von Rotterdam hat sich über seine Kenntnis des Griechischen in einer Weise geäußert, deren die Herausgeber Augustins (dritte Venetianer Ausgabe der Mauriner, Band III, p. VI) wie folgt gedenken: „Fatetur quidem in Confessionibus suis Vir modestissimus se, cum puerulus Latinas litteras adamaret, Graecas odisse (conff. 1, 14): sed »iam episcopus, iam senex«, ait Erasmus, »ad puero sibi fastiditas Graecas litteras reversus est«.“

Wenn ihm nun die Übersetzungen der platonischen Schriften zur Verfügung standen, wie sollte er den Plato nicht gelesen haben, er, der so gern las und so viel las und für Plato so eingenommen war! Cicero versichert, Plato und die anderen Sokratiker nebst ihren Schülern wurden von allen gelesen, auch von denen, die nicht zu

ihrer Schule gehörten, während Epikur und Metrodor kaum von ihren eigenen Anhängern in die Hand genommen wurden (Tusc. Disp. II, 3), und da hätte Augustin kein Bedürfnis gefühlt, Plato zu lesen, Augustin mit seinem Durste nach philosophischer Erkenntnis, Augustin, der als Apologet überall die Philosophie zu Rate zog, um sie teils dem Glauben Zeugnis geben zu lassen, teils ihre Einwendungen zu widerlegen?

Aber wir brauchen uns in dieser Frage nicht auf Deduktionen zu beschränken, wir verfügen auch über direkte Beweise.

Den Hauptbeweis liefert die Stelle Civ. D. 8, 4, auf die wir schon im vorigen hingewiesen haben. Der Kirchenvater sagt dort, daß er Platos Philosophie darstellen wolle auf Grund einer Auswahl aus dem, was man bei Plato liest: ex his quae apud eum leguntur.

Er spricht hier auch von den Platonikern, die den Ruf hatten, ihren Meister am besten verstanden zu haben, aber er spricht von ihnen nicht als den Gewährsmännern seiner Darstellung, sondern er scheint sich der Kürze halber vor einer gewissen Nachlässigkeit der Sprache nicht zu scheuen: er will die hohe Auffassung Platos empfehlen und im voraus für sie einnehmen und spricht von der Auffassung der besten Platoniker, durch die Platos Weisheit bis auf seine Zeit fortwirkte und die ja doch mit ihm übereinstimmen mußten.

Er gibt auch den Grund an, weshalb er sich mit einer knappen Auswahl aus Plato bescheidet: ein Mehr wäre zu umständlich und bei der dunklen, bildlichen Sprache des Philosophen auch unsicher. Soll aber damit zunächst die Kürze seines Entwurfes entschuldigt werden, so bedeutet es uns doch auch, daß Augustin behutsam zu Werke gehen will, und so gewinnt die Wendung: ex his quae apud eum leguntur, eine neue Bedeutung: es sollen wie mit diplomatischer Treue die Quellen selbst reden.

Wir setzen nun die Stelle im weiteren Umfang her: „Quid in his vel de his singulis partibus Plato senserit, id est, ubi finem omnium actionum, ubi causam omnium naturarum, ubi lumen omnium rationum esse cognoverit vel crediderit, disserendi explicare et longum esse arbitror, et temere esse affirmandum non arbitror. Cum enim magistri sui Socratis, quem facit in suis voluminibus disputantem,

notissimum morem dissimulandae scientiae vel opinionis suae servare affectat, quia et illi ipse mos placuit, factum est ut etiam ipsius Platonis de rebus magnis sententiae non facile perspici possint. Ex his tamen quae apud eum leguntur, sive quae ab aliis dicta esse narravit atque conscripsit, quae sibi placita viderentur, quaedam commemorari, et huic operi inseri oportet a nobis, vel ubi suffragatur religioni verae, quam fides nostra suscipit ac defendit, vel ubi ei videtur esse contrarius, quantum ad istam de uno Deo et pluribus pertinet quaestionem, propter vitam, quae post mortem futura est, veraciter beatam. Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriori laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi. Quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere."

In diesem Texte treten noch zwei besondere Merkmale hervor, die uns in der Annahme bestärken können, daß Augustin Plato aus seinen eigenen Schriften kennt; wir hören, daß Plato in seinen Dialogen die sokratische Ironie nachahmt, die Augustin auch im vorausgehenden dritten Kapitel beschreibt, und daß er sich gern auf Erzählungen und Sagen beruft: sive quae ab aliis dicta esse narravit atque conscripsit, sagt Augustin. Wer erkennt hier nicht die schriftstellerische Eigentümlichkeit Platos wieder, seine skeptische Weise in der Untersuchung und seine Vorliebe für heilige Ueberlieferungen und Mythen, die zur Bestätigung oder Veranschaulichung einer Lehre dienen können? Wer wollte aber auch verkennen, daß der Kirchenvater diese Züge ganz wie ein Mann berührt, der aus eigenem weiß, was er sagt?

Wenn er dann die platonische Philosophie nach ihrem Hauptinhalte vorlegt, so verrät das eine durch ernste Beschäftigung erworbene Vertrautheit mit ihren Lehren und ermöglicht uns ein Urteil über die Art des Platonismus, dem er Anerkennung zollt und folgt. Da müssen wir nun sagen, daß jene von Baeumker hervorgehobene Transzendenz und weltfremde Art des Neuplatonismus sich in der Darstellung Augustins auf keine Weise widerspiegelt, indem die von ihm geschilderte Lehre auch in bezug auf

Gott und unsere intellektuelle Erkenntnis überall auf dem festen Boden der Wirklichkeit steht und sich somit als das gerade Gegenteil des Neuplatonismus kundgibt.

Doch bevor wir dies an Hand der Kapitel 6 bis 8 nachweisen, mag es sich empfehlen, das fünfte Kapitel zu durchgehen, wo die platonische Gotteslehre mit der halb oder ganz pantheistischen Naturlehre der früheren verglichen wird.

„Wenn also Plato", so sagt er dort, „erklärt hat, daß die Weisheit in der Nachfolge, Erkenntnis und Liebe Gottes und das wahre Glück des Menschen in der Teilnahme an Gott besteht, was brauchen wir da nach den anderen Philosophen zu fragen? Niemand ist uns so nahe gekommen als er und seine Schule" (Anfang des Kapitels).

Was wir hier von der Nachfolge Gottes hören, geht wohl auf Theaetet 176 *B*: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*. Die Erkenntnis Gottes ist die Erkenntnis des wesenhaften Guten, *τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέας*, die nach Staat 6, 508 *E* das Ziel der Weisheit ist. Augustin sagt selbst Civ. D. 8, 8 Ende: „Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei." Insofern das Gute der Gegenstand der Liebe ist, muß mit der Erkenntnis auch die Liebe Gottes das Merkmal des Weisen sein. Augustin mag hier aber zugleich auch an den philosophischen Eros des Gastmahls gedacht haben (man vergleiche daselbst Kapitel 28 und 29). Übrigens spricht er im elften Kapitel in den Worten: Plato dicit amatorem Dei esse philosophum, für welchen Ausspruch ich augenblicklich den Beleg bei Plato nicht weiß, in einem Zusammenhang, daß Plato ausdrücklich so gesagt haben muß. Alle diese Momente hat er also von Plato übernommen und wer hier idealistischen Überschwang sieht, muß ihn auch dem Philosophen zur Last legen. Von der Teilnahme an Gott als Quelle menschlicher Glückseligkeit mag Augustin insofern reden, als sie mit der Nachahmung Gottes zusammenfällt. Wir stellen ja nicht in Abrede, daß er den Gedanken Platos eine selbständige Fassung gegeben hat.

Augustin fährt fort: „Es räume also vor den Platonikern nicht nur jene fabelhafte Theologie, die unfromme Seelen mit den Verbrechen der Götter unterhält, den Platz und auch nicht nur jene bürgerliche Theologie, wo unreine

Dämonen unter dem Decknamen von Göttern Leute verführen, die irdischen Freuden nachgehen . . ., also nicht nur, was diese beiden Theologien umfassen, hat den Philosophen Platz zu machen, die den wahren Gott als den Urheber der Dinge, den lichten Urquell der Wahrheit und Erkenntnis und den Spender der Glückseligkeit bezeichnet haben, sondern es sollen auch die anderen Philosophen, die in ihrer körperlichen Sinnesweise nur das Körperliche als Prinzip der Natur kennen, diesen Männern ihre Stelle einräumen, die so groß waren und einen Gott von solcher Größe erkannt haben. . . . (Jene) konnten nur das denken, was ihnen ihr von den fleischlichen Sinnen umstricktes Herz vortändelte. In sich hatten sie, was sie nicht sahen (den Geist), und bei sich stellten sie sich vor, was sie draußen gesehen hatten, auch wenn sie es nicht sahen, sondern bloß dachten. Das ist aber als Objekt eines solchen Gedankens kein Körper mehr, sondern ein Bild des Körpers. Das aber, womit dieses Bild des Körpers in der Seele gesehen wird, ist weder Körper noch Bild eines Körpers; und das, womit es gesehen und als schön oder häßlich beurteilt wird, ist doch besser als es, das Beurteilte, selbst. Das ist des Menschen Geist und die Natur der verständigen Seele, die sicher kein Körper ist, wenn schon nicht einmal jenes Bild des Körpers, da es im Geiste des Denkenden erblickt und beurteilt wird, ein Körper ist. Sie ist also weder Erde noch Wasser, noch Luft, noch Feuer, kurz keines von den vier Elemente genannten Körpern, woraus wir die körperliche Welt bestehen sehen. Wenn nun unsere Seele (animus) kein Körper ist, wie wäre da Gott, der Schöpfer der Seele, ein Körper? Sie mögen also, wie gesagt, vor den Platonikern das Feld räumen, nicht minder aber auch jene, die sich zwar schämten, zu behaupten, daß Gott ein Körper ist, aber meinten, unsere Seelen hätten dieselbe Natur wie er. So wenig Eindruck hat also auf sie die so große Veränderlichkeit der Seele gemacht, die man der Natur Gottes zu Unrecht beilegen würde."

Hier gibt Augustin nicht die Gedanken Platos wieder, sondern rechtfertigt nur dessen Lehre von Gottes Geistigkeit und Wandellosigkeit.

Gott, ist sein Gedanke, wird aus seinen Werken erkannt, deren vornehmstes die denkende Seele ist. In ihr erhebt sich schon die Phantasie oder Erinnerung über die

Körperwelt. Die sinnliche Vorstellung ist weder Körper noch körperliche Zuständlichkeit oder Eigenschaft wie die materiellen Qualitäten, Wärme oder Trockenheit. Aber höher als die Phantasie und die Sinnlichkeit steht der Geist, der das sinnliche Erkenntnisbild klar erfaßt und das in ihm erscheinende körperliche Ding nach den Gesetzen der Schönheit beurteilt. So muß denn Gott als Schöpfer des Geistes auch Geist sein. Da aber auch unsere Seele in ihren Gedanken und Entschlüssen wandelbar, Gott aber unwandelbar ist, so muß er von höherer Natnr sein als sie.

Wir möchten hier nur im Vorbeigehen darauf hinweisen, daß Augustin die menschliche Seele durch Schöpfung entstehen läßt. Si noster animus, sagt er, corpus non est, quomodo Deus creator animi corpus est? Man zweifelt hier und da daran, weil sich bei ihm auch Anklänge an den Traduzianismus finden. Aber darum hat er doch nie gemeint, daß unsere Seele nach Art der Tierseele durch Zeugung entsteht. Er hielt es nur zeitweilig für denkbar. da sie schon irgendwie im Vater war, bevor sie im Kinde ist. Man beachte auch, wie bestimmt er zwischen den Verrichtungen der sinnlichen und der geistigen Seele unterscheidet. Es ist also nicht wohl anzunehmen, daß er alle seelischen Funktionen unterschiedlos der Denkseele zugewiesen hat.

In den drei Kapiteln von 6 bis 8 bespricht Augustin das System Platos nach der Dreiteilung der Philosophie, die er von Plato selbst ableitet, obgleich er sie nicht ausdrücklich hat. Quam, sagt er Kapitel 4, Plato in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum disterminatur a falso. Zeller bemerkt zu dieser Dreiteilung in der Philosophie der Griechen (Plato, p. 584): „Weit mehr als die von Neueren ihm geliehenen Einteilungen hat die Angabe für sich, daß Plato den gesamten Inhalt der Philosophie in die drei Fächer der Dialektik (oder Logik), der Physik und der Ethik verteilt habe, so wenig auch die Zeugnisse dafür genügen." Diese Einteilung ist bekanntlich bei Cicero stehend und er legt sie nicht bloß selbst seinen Erörterungen zugrunde, sondern schreibt sie auch Plato zu. Man vergleiche Acad. post. I, 5: Fuit ergo iam accepta a Pla-

tone philosophandi ratio triplex: una, de vita et moribus: altera, de natura et rebus occultis: tertia de disserendo, et quid verum, quid falsum indicando. Die Naturphilosophie umfaßt auch die Gotteslehre, insofern Gott Urheber der Natur ist, die philosophia rationalis auch die Erkenntnislehre.

Das sechste Kapitel handelt von der Naturphilosophie Platos. Hier legt Augustin den Gottesbeweis des Philosophen vor; es ist das Argument aus den Stufen der Vollkommenheit in den Dingen, das vierte von den fünf, die St. Thomas in der Theologischen Summa hat (I, q. II, a. III). Es sind die echten Gedanken Platos, die der Kirchenvater wiedergibt. Wir haben den Text Augustins früher in unserer Schrift über die Gottesbeweise bei Thomas und Aristoteles erklärt (p. 235 bis 238). Dort (p. 238 bis 242) haben wir auch noch zwei andere Stellen aus Augustin besprochen, die von dem platonischen Gottesbeweis oder vielleicht richtiger von den Ideen, aus denen er gewonnen wird, Gebrauch machen (Enarratio II in Ps. 26, VIII und De Trinitate 8, 4). Jetzt fügen wir noch bei (conff. 11, 4, 6): Tu, Domine, fecisti ea qui pulcher es, pulcra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulcra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt sicut tu conditor eorum, cui comparata, nec pulcra sunt, nec bona sunt, nec sunt. Zu allen vier Stellen sind bei Plato folgende Texte zu vergleichen: Timäus 51 *B* und Staat 5, 479 *A*, *B*, ferner 6, 507 *B* und 6, 508 *E*, endlich 7, 11—14.

Hier mögen nur die letzten Sätze aus Kapitel 6 von Civ. D. 8 stehen zum Beweise, einmal, daß Augustin diesen Gottesbeweis in seiner Wiedergabe von dem Gegebenen, Sinnlichen ausgehen läßt, und dann, was z. B. von denen, die bei Plato eine ewige Materie gelehrt finden, bestritten wird, daß er Plato die Erkenntnis der Schöpfung zuschreibt: Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus eius et divinitas: a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt.

Wenn dieses Kapitel, das doch die Naturphilosophie zum Vorwurfe hat, nur den Weg der Gotteserkenntnis beschreibt, so darf uns das nicht wundernehmen. Der

Platonismus soll an dieser Stelle nur in Betracht kommen nach der religiösen Seite, soweit er mit dem Glauben übereinstimmt und ihn bestätigt. Von der Körperlehre Platos, insbesondere von der formlosen Urmaterie, handelt Augustin in den Bekenntnissen 12, 6, 6, wo er auch auf rein platonischen Konzeptionen fußt, die sich im Timäus finden (49 ff.).

Das siebente Kapitel zählt kurz die Vorzüge der platonischen Erkenntnislehre auf. Die Platoniker haben das Urteil über die Wahrheit nicht wie die Epikureer den Sinnen anheimgegeben, auch nicht, wie die Stoiker es tun, die Verstandesbegriffe so auf die Wahrnehmung zurückgeführt, als ob ihr ganzer Inhalt aus ihr geschöpft wäre. In dem Gedanken der Schönheit, der Weisheit erfassen wir Dinge, die kein körperlicher Sinn, kein fleischliches Auge je erreicht. Die Platoniker haben das, was mit dem Geiste (mens) gesehen wird, von dem, was die Sinne auffassen, unterschieden. Sie haben den Sinnen nicht genommen, was sie vermögen, aber ihnen auch nichts zugeteilt über ihr Vermögen. Sie lehrten aber, daß es ein Licht der Geister gibt, um alles zu lernen, eben den Gott, von dem alles gemacht ist.

Für diese Züge finden sich die Belege bei Plato im Staat, Buch 6, Kap. 19 bis 21, wo Gott, die Idee des Guten, als die intelligible Sonne beschrieben wird, in deren Lichte die Dinge denkbar werden und der Geist sie denkt, aus der auch alles Sein fließt; dann im Theaetet, Kap. 8 und folgende, wo der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Wissenschaft erörtert wird; endlich im Phädon, Kap. 48, p. 99, wo es heißt, die Wahrheit müsse nicht mit den Augen, sondern mit dem Denken betrachtet werden. Und schon weiter oben (Kap. 10, p. 65) liest man daselbst, daß die Gerechtigkeit, die Schönheit, die Güte mit dem leiblichen Auge nicht gesehen wird.

Das achte Kapitel endlich würdigt Platos Ethik. Ihm zufolge ist Gott das Ziel des Menschen und dieser soll ihn genießen, nicht wie die Seele den Leib oder sich selbst oder wie der Freund den Freund, sondern so, wie das Auge das Licht genießt, also durch geistige Anschauung. Plato lehrt, das Ziel des Guten, jenes Ziel, worin das Gute, die Glückseligkeit liegt, sei, tugendgemäß zu leben, und es sei nur dem erreichbar, der Gott kenne und ihm

nachahme; eine andere Ursache der Glückseligkeit gebe es nicht, und daher zweifelt er nicht, daß Philosophieren so viel sei, als Gott, den Unkörperlichen, lieben.

Hieraus folgt aber doch wohl, daß der Philosoph, der Liebhaber der wahren Weisheit, dann glückselig sein wird, wenn er angefangen hat, Gottes zu genießen. Niemand ist glückselig ohne den Genuß dessen, was er liebt, wenn er auch eine falsche Liebe haben kann und dann im Genusse nur elender wird. Wer aber genießt, was er liebt, und das wahre und höchste Gut liebt, der muß glückselig sein. Nun nennt aber Plato das wahre und höchste Gut Gott und will also, daß der Philosoph ein Liebhaber Gottes sei, und so wird denn, da die Philosophie auf das glückselige Leben abzielt, der Liebhaber Gottes dadurch glückselig sein, daß er Gottes genießt.

Auch hier sagt Augustin nichts, was nicht mit dem Geiste Platos übereinstimmte. Der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist für Plato das Reich der Ideen, der unsichtbaren Wahrheit. Ihre Anschauung muß auch das Ziel des Menschen sein, da die Philosophie nach der Glückseligkeit strebt. Da nun die höchste Idee Gott und das Gute ist, so folgt in Konsequenz der platonischen Gedanken, daß die Anschauung und der Genuß Gottes das menschliche Endziel darstellt.

Was insbesondere die Angabe betrifft, nach Plato sei die Bestimmung des Menschen zu tugendgemäßer Tätigkeit nur für den erreichbar, der Gott kenne, so hat sie ihren Beleg in den Gesetzen, wo gelehrt wird: Das wahrhaft Tugendhafte erkennt man vorzüglich, indem man die Götter erkennt, ihr Dasein und ihr Walten (12. Buch, 13. Kap., 966 *B*, *C*). Daß die Tugend allein glücklich macht, liest man ebenda (2, 662 *D*, *E*); daß das wahre Glück von Gott kommt, im Theaetat, wo erklärt wird, daß Gott das Vorbild der höchsten Glückseligkeit sei, wie die Gottentfremdung das Vorbild des höchsten Elends (176 *E*).

Wir verabschieden uns hiermit von diesen Kapiteln, indem wir das gewonnene Ergebnis zusammenfassen. Augustin sagt, er wolle, um in seiner Beschreibung die Philosophie Platos genau zu treffen, eine Auswahl dessen bringen, was man bei ihm selbst liest (Kap. 4). Er stellt sie im ganzen dar, wozu offenbar mehr gehörte als die zerstreuten Züge bei Cicero, der keine Gesamtcharakteristik

wie Augustin bietet. Der Geist der von ihm beschriebenen Philosophie ist der echt platonische. Es finden sich auch zu allen Angaben Augustins die Belegstellen in Platos Schriften. Demnach ist kein Grund, zu zweifeln, daß er ihn gelesen hat.

Dies gilt im besonderen, um das gleich folgen zu lassen, von dem Timäus, so daß man sagen muß, nicht: er hat ihn vielleicht, sondern er hat ihn wirklich gelesen.

Im elften Kapitel dieses achten Buches der Civ. Dei heißt es: In Timaeo autem Plato, quem librum de mundi constitutione conscripsit, Deum dicit in illo opere terram primo ignemque iunxisse: manifestum est autem, quod igni tribuat coeli locum: habet ergo haec sententia quamdam illius similitudinem, qua dictum est: In principio fecit Deus coelum et terram. Deinde illa duo media, quibus interpositis sibimet haec extrema copularentur, aquam dicit et aerem: unde putatur sic intellexisse quod scriptum est: Spiritus Dei superferebatur super aquam. Parum quippe adtendens quo more soleat illa Scriptura appellare spiritum Dei, quoniam et aer spiritus dicitur, quatuor opinatus elementa loco illo commemorata videri potest.

Diese Stelle beweist, daß Augustin nicht bloß den Inhalt des Timäus gewußt, sondern auch den Text 31 *C* ff. genau gelesen und erwogen hat. Er kennt auch den Zusammenhang dieses Textes, wie die Anwendung zeigt, die er von ihm macht.

Ferner liest man Civ. D. 9, 23, Anfang: Hos (scil. ss. Angelos) si Platonici malunt deos quam daemones dicere eisque annumerare, quos a summo Deo conditos deos scribit eorum auctor et magister Plato, dicant quod volunt. Dies steht Timäus 40 *A*, ferner 41 *A*: „Erhabene Götter, deren Urheber ich bin und Vater von Werken, die, durch mich geworden, unauflöslich sind“ usw. In diesen Texten heißen die betreffenden Geister immer Götter, was also Augustin wußte, aber nicht wissen konnte, ohne es gelesen zu haben.

Daß die Körperlehre Augustins auf dem Timäus fußt, wurde schon erwähnt. Freilich soll der Timäus von keiner formlosen Urmaterie wissen und mit der Materie, die er beschreibt, der leere Raum gemeint sein. Aber davon zu schweigen, daß das aller überlieferten Auslegung zuwiderläuft, so ist es auch nach der ganzen Darlegung bei Plato

unmöglich. Das Widerstreben gegen eine Materie im Sinne der bloßen wesenhaften Möglichkeit ist freilich verständlich: man will keine tatsächlich vorhandene Sache als Möglichkeit ansehen, weil man zwischen ihr, sofern sie abstrakt an sich betrachtet wird und sofern sie im Dasein verwirklicht ist, nicht unterscheidet. Aber eben dieser Gedanke der wesenhaften Möglichkeit ist es, der von Grund aus die Systeme teilt. Wer ihn als unvollziehbar betrachtet, muß auch die Folgerung hinnehmen, daß die geschöpfliche Wesenheit überhaupt nicht Möglichkeit sein kann, womit der Unterschied fällt, der zwischen Gott, der lauteren Wirklichkeit, und der Kreatur besteht. Auch Augustin deutet in den Bekenntnissen 12, 6, 6 die großen Zusammenhänge des Problems der Materie an: Et si totum, sagt er, tibi confiteatur vox et stilus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit? Nec ideo tamen cessabit cor meum dare tibi honorem et canticum laudis de iis quae dictare non sufficit. Ich muß es mir versagen, zu zeigen, wie der platonische Begriff der ganz formlosen Materie oder besser der realen Möglichkeit auch sonst auf die Philosophie Augustins von Einfluß gewesen ist; das würde zu weit vom Gegenstande abführen.

Ein weiterer und gewiß nicht zu verachtender Beweis, daß Augustin auf Plato ein selbständiges Studium verwandt hat und ihn nicht bloß aus fremden Darstellungen kennt, ergibt sich daraus, daß er die Ansichten der Platoniker an der Hand der Schriften ihres Meisters prüft und widerlegt.

Auf die platonische Philosophie ist der Kirchenvater in seinem Werke von der Stadt Gottes aus Anlaß einer Frage zu sprechen gekommen, die in die natürliche Theologie fällt, der Frage, ob man, um jenseits glücklich zu werden, einem oder mehreren Göttern Huldigung und Opfer darbringen müsse (Civ. 8, 12). Hierauf war die beste Antwort von den besten Philosophen zu erwarten, was eben die Platoniker sind, den Namen in einem etwas weiteren Sinne genommen, gemäß dem auch Aristoteles und die Peripatetiker unter ihn fallen (ebenda). Es haben nun aber sie alle, Plotinus, Iamblichus, Porphyrius, Apulejus, und auch Plato selbst dafür gehalten, man müsse vielen Göttern opfern (ebenda). Plato lehrt das im Staat und in den Gesetzen: Staat 4, 427 *B*, Gesetze 4, 717 *A*, *B*.

Was nun die weitere Frage betrifft, ob man auch den bösen Göttern opfern soll, sagt Augustin Kapitel 13, so haben wir die Erklärung Platos, daß alle Götter gut sind und es keine bösen Götter gibt (vgl. Gesetze 10, p. 900 *D*, und Staat 2, p. 377 *E*, 378). Somit ist die Frage verneint: Die Opfer müssen den guten entrichtet werden; nur dann werden sie den Göttern entrichtet; denn die nicht gut sind, sind auch keine Götter. Somit ist die Meinung derer abgetan, die dafür halten, die bösen Götter seien durch Opfer zu versöhnen, damit sie nicht schaden, die guten aber durch Opfer anzurufen, damit sie uns Hilfe gewähren. Man nimmt an, daß sich diese Widerlegung gegen Porphyrius kehre (lib. 2 de abstinentia animatorum).

„Wer sind also", fährt Augustin in demselben Kapitel fort, „wer sind die, die ihre Freude an den Schauspielen haben und fordern, daß sie mit dem religiösen Kult verbunden und sich zu Ehren aufgeführt werden, sie, deren Macht ihr wirkliches Dasein, deren Freude an solchen Dingen aber doch wohl ihre Schlechtigkeit verrät. Denn was Plato von den Schauspielen hielt, ist bekannt, da er selbst die Dichter, weil sie solche, der Majestät und Güte der Götter so abträgliche Stücke verfaßt haben, aus der Stadt verwiesen haben will. Wer sind also jene Götter, die mit Plato selbst um die Schauspiele streiten? Nämlich er will nicht dulden, daß die Götter durch falsche Verbrechen beschimpft: sie wollen, daß durch eben diese Verbrechen ihre Feste verherrlicht werden."

Hier spricht sich der Glaube Augustins an die Manifestationen der Dämonen, der bösen Geister, aus, die sich in dem entarteten Heidentum an die Stelle Gottes setzten und so die Religion in Götzendienst verkehrten, ein Glaube, über den mancher geneigt ist, skeptisch die Achseln zu zucken, der aber gleichwohl durchaus begründet erscheinen muß, wenn man die übereinstimmenden Berichte der ältesten Väter und kirchlichen Schriftsteller über das heidnische Dämonenwesen liest. Augustin widerlegt nun diejenigen Platoniker, die den Dämonenkult verteidigten, durch Plato selbst. Plato will überhaupt keine Schauspiele und Gedichte, die das Laster verherrlichen, und am wenigsten solche, die es den Göttern andichten.

Die Belege hierfür bei Plato sind folgende: Gesetze 801 *C*, *D*: „Der Dichter soll nichts als nur, was dem Ge-

setzlichen, Gerechten, Schönen und Guten im Staate entspricht, dichten und das Gedichtete keinem Privaten zeigen, bevor es den Richtern vorgelegt worden ist und ihre Billigung gefunden hat.“ Im Staat 2, 377 ff. bis Ende des zweiten Buches tadelt Plato solche Fabeln wie die des Hesiod und Homer über das, was Kronos getan und erlitten, über die Kriege und Zwiste unter den Göttern, ihr Lügen usw. Möge man die Gottheit in erzählenden Gedichten oder in der Tragödie darstellen, so dürfe es nie anders als in Übereinstimmung mit ihrem wirklichen Charakter geschehen, der sittlich vollkommen sei (379 *A*, *B*). Man vergleiche auch das 381 *D*, *E* bezüglich der Hera Eingeschärfte, wo wieder von Schauspielen die Rede ist. Im dritten Buch heißt es dann zurückweisend, daß diese Regeln auf alles bezogen werden müßten, was göttlich und gottverwandt sei, auch auf die Dämonen und Heroen (392 *A*). Wiederum in den Gesetzen 7, 799 f. liest man, daß die Gesänge und Tänze zu Ehren der Götter, der Heroen und der Dämonen durch die Priester geprüft und zugelassen sein müßten und daß die, die andere Gesänge und Reigen einführen, aus dem Staate verbannt werden sollen.

In den folgenden Kapiteln setzt sich der Kirchenvater mit seinem Landsmann, dem Platoniker Apulejus aus Madaura, auseinander, der bezüglich des Dämonenkultes ähnlich wie Porphyrius dachte. Apulejus hatte eine eigene Schrift über den Gott des Sokrates verfaßt und darin die Ansicht vertreten, daß dieser Gott des Sokrates eine Art Mittelwesen zwischen Gott und Mensch gewesen sei (Civ. 8, 14). Er legt im Hinblick auf eine Stelle in der Epinomis 984 f. diesen Mittelwesen einen Leib aus Luft bei, und weil sie dort auch als Vermittler zwischen Himmel und Erde und Überbringer göttlicher Botschaften bezeichnet werden, die deshalb zu verehren seien, so tritt auch er für ihren Kult ein. Weil er aber meint, daß sie mit Leidenschaften nach Art des Menschen behaftet seien und deshalb an ausgelassenen und obszönen Darstellungen Freude hätten, so fordert er für sie auch Spiele von der bedenklichen Art, wie sie Plato verwehrt.

Augustin also beruft sich auch hiergegen auf Plato selbst. Er gibt zu bedenken: Wenn nach Plato niemandem zu Liebe und zu Ehren schlechte Schauspiele aufgeführt werden dürfen — verweist er doch die Dichter solcher

Stücke aus der Stadt —, hat er damit nicht zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch als gesittetes Wesen zu hoch steht, um dem unreinen Verlangen der Dämonen sich zu fügen? Widerspräche der Meister sich nicht selbst, wenn er das einemal die Dämonen durch solche Spiele geehrt wissen wollte, das anderemal für ein ehrenhaftes Gemeinwesen ihre Liebhabereien sich verbäte? (Kap. 14).

So sehen wir ihn denn auch hier wieder mit sicherer Kenntnis den Plato anführen. Indessen müssen wir, wie es scheint, bezüglich seiner Vertrautheit mit den platonischen Schriften gerade an dieser Stelle eine einschränkende Bemerkung machen. Die Epinomis hat er kaum gelesen. Dort sind jene mit einem Luftleibe bekleideten Geister, mögen sie wie immer gesinnt sein, Mittler bei den Göttern und beanspruchen unsere Verehrung. Augustin weiß davon anscheinend nichts. Jedoch wird der platonische Ursprung der Epinomis bezweifelt. Aber auch was man im Gastmahl 202 *E* ff. über die höheren Geister als Mittler liest, scheint ihm unbekannt. Er sagt Kapitel 18, nach Apulejus und seinen Anhängern lehre Plato, daß kein Gott mit den Menschen verkehre, und sucht diesen Satz nur aus inneren Gründen zu widerlegen. Auf die Frage, ob Plato wirklich, wie er es tut, die Lehre aufstellt, daß die Gottheit nicht unmittelbar mit den Menschen verkehrt und sich darum der Dämonen als Mittler und Dolmetscher bedient, läßt er sich nicht ein. Wir können hieraus aber auch schließen, daß er da, wo er sich einfachhin auf Plato beruft, ihn in der Regel auch aus unmittelbarer Einsicht kennt. Sonst würde er doch wohl auch in solchen Fällen sagen, wie hier steht: quod Platonem dixisse perhibent.

Es könnte auch auffällig und für seine Vertrautheit mit Plato verdächtig scheinen, was er im vierzehnten Kapitel über den Titel bemerkt, den Apulejus für seine Schrift gewählt hatte. Er lautet de deo, nicht de daemone Platonis. Ita enim, sagt der Kirchenvater, omnes vel pene omnes daemonum nomen exhorrent, ut quisquis ante disputationem Apuleii, qua daemonum dignitas commendatur, titulum libri de daemone Socratis legeret, nequaquam illum hominem sanum fuisse sentiret. Man könnte also auf den Gedanken kommen, Augustin habe nicht gewußt, weder daß das Wort Dämon bei Plato wie gleichbedeutend mit deus, noch insbesondere, daß bei ihm daemon oder daemo-

nium in bezug auf den Schutzgeist und die Inspirationen des Sokrates sozusagen eine stehende Bezeichnung ist. Aber dem ist nicht so. Dem Kirchenvater war das Wort Dämon auch in jenem guten Sinne durchaus nicht unbekannt, wie Civ. D. 9, 23 beweist. Er schreibt da, wir haben den Text zum Teil schon früher gebracht: Hos si Platonici malunt deos quam daemones dicere, eisque annumerare, quos a summo Deo conditos deos scribit eorum auctor et magister Plato, dicant quod volunt: non enim cum eis de verborum controversia laborandum est. Si enim sic immortales, ut tamen a summo Deo factos, etsi non per seipsos sed ei, a quo facti sunt adhaerendo, beatos esse dicunt, hoc dicunt quod dicimus, quolibet eos nomine appellent. Hanc autem Platonicorum esse sententiam, sive omnium, sive meliorum, in eorum litteris inveniri potest. Nam et de ipso nomine, quo huiusmodi immortalem beatamque creaturam deos appellant, ideo inter nos et ipsos pene nulla dissensio est, quia et in nostris sacris litteris legitur, Deus deorum Dominus locutus est etc. Wenn aber Augustin trotzdem die Bezeichnung daemon oder daemonium fast nur in dem Sinne von böser Geist oder Teufel anerkennt, so beruht das auf der veränderten Bedeutung, die das Wort in den christlichen Zeiten, besonders auf Grund des biblischen Sprachgebrauches, angenommen hatte. Man hielt sich christlicherseits an das Wort des Psalmes 95, 5: omnes dii gentium daemonia, wo daemonium geradezu die Höllengeister bezeichnet.

Dem Bisherigen seien noch zwei Erwägungen für unsere Sache angeschlossen, die zwar keine volle Beweiskraft haben mögen, aber das Gewicht der anderen Gründe verstärken.

Die eine Erwägung besteht darin, daß Augustin sich die Meinung aneignet, die man über Plotin geäußert hat, er sei ein zweiter Plato. Er stimmt diesem Urteil zu. Das konnte er aber nur, wenn er aus eigener Kenntnis sprach, also Plato gelesen hatte. Sagt er doch selbst unmittelbar vor der betreffenden Stelle, die C. Acad. 3, 18, 41 steht, in der vorausgehenden Nummer 40 desselben Kapitels, man könne nichts ähnlich nennen, ohne das zu kennen, dem es ähnlich sein soll. Der Text in Nummer 41 lautet: Post illa tempora os illud Platonis, quod in Philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit,

maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita eius similis indicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit. Augustin wird dieses günstige Urteil über Plotin nicht immer festgehalten haben, aber wenn er Plato nicht selbständig kannte, konnte er doch nicht sagen, daß sein lauterer Mund am hellsten in Plotin erglänze, ohne sich den Schein zu geben, daß er etwas wisse, was er nicht wußte.

Die andere Erwägung nötigt uns eine Stelle in einem Briefe des Nebridius an Augustin auf (Ep. 6, nr. 1): Illae (sc. epistolae Augustini) mihi Christum, illae Platonem, illae Plotinum sonabunt. Hier unterscheidet Nebridius doch zwischen Plato und Plotin und hält seinen Freund für keinen schlechteren Kenner des einen wie des anderen. Die Briefe Augustins sollen das Echo Platos sein. Wie konnte Nebridius so an einen Mann schreiben, der nie ein Buch von Plato gelesen hatte, oder wie konnte ein solcher Mann es unterlassen, seinen Lobredner auf seine falsche Voraussetzung aufmerksam zu machen? Davon findet sich aber in der Antwort (Ep. 7) nichts, wenn auch ihre einleitenden Worte zur Erklärung dienen mögen, daß Augustin sich eine bescheidene Rückäußerung auf das gespendete Lob erläßt.

Wir stehen am Schlusse. Die philosophische Wissenschaft hat sich stetig entwickelt. Ihre großen Vertreter hängen geschichtlich zusammen. Der eine hat die Probleme da aufgenommen und weitergeführt, wo der andere sie zurückließ. Augustin hat sich mit dem Geiste Platos erfüllt und seinen Gedanken eine selbständige Fassung gegeben. So hat er der christlichen Spekulation durch die Jahrhunderte vorgeleuchtet. Das hätte er nicht gekonnt, wenn er die Lehre Platos aus falschen Quellen geschöpft hätte. Von dieser Gefahr aber war er dadurch beschützt, daß er sich mit Plato selbständig bekanntgemacht hat.

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag. Theol. REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

Zum eisernen Bestande der scholastischen Theologie gehört die Unterscheidung von fides explicita und implicita. Der katholische Theologe denkt dabei an die Frage,

welche Glaubenslehren explizite oder nur implizite zu glauben seien. Eine größere Bedeutung werden der Frage die wenigsten neuzeitlichen Theologen beimessen. Eine eingehende Beschäftigung mit der Lehre von der fides implicita belehrt indes eines anderen. Erstmalig zog die Lehre von der fides explicita und implicita meine Aufmerksamkeit auf sich bei meinen Studien über das Wesen der Dogmenentwicklung. Diese führten mich nämlich zur Einsicht, daß in der Lehre von der fides explicita und implicita der Schlüssel gegeben sei zu einer Theorie der Dogmenentwicklung. Wir haben denn auch versucht, zu zeigen, daß die Dogmenentwicklung ihrem Wesen nach nichts anderes sei als die Entwicklung von implizite Geoffenbartem zum formalen Dogma, nichts anderes als der Fortschritt von der fides implicita zur fides explicita[1].

Schon bei diesen Studien fielen mir die wegwerfenden, ja vernichtenden Urteile Harnacks und anderer über die fides implicita auf, bis ich durch die Schriften von Alb. Ritschl und G. Hoffmann das ganze System der diesbezüglichen Anklagen kennen lernte. Es handelt sich dabei weniger um die bekannte Frage, was notwendigerweise, necessitate medii oder praecepti, explizite geglaubt werden müsse, als vielmehr um die Berechtigung einer fides implicita überhaupt. Vor allem richtet sich der Kampf gegen jene Form derselben, welche in der Formel ausgesprochen ist: credo quod Ecclesia credit (docet). Dadurch wird der Kampf gegen die fides implicita geradezu zu einem Kampf gegen den katholischen Glaubensbegriff.

Wohl aus diesem Grunde wurde mir von hochgeachteter und berufener Seite empfohlen, Hoffmanns Darstellung einer kritischen Untersuchung zu unterziehen. Ich fand aber bald, daß Hoffmanns Auffassung der Geschichte der fides implicita nicht mit kritischen Bemerkungen, sondern nur durch eine neue positive Untersuchung und Darstellung erwidert werden könne. Im Verlaufe dieser neuen Studien enthüllte sich mir eine so reiche Entwicklung in der Lösung des Problems und eine so tief-

[1] In „Divus Thomas", II. Jahrgang (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, XXIX), p. 476 bis 507. Diese Untersuchung bildet einen Teil einer „Einführung in die Dogmengeschichte", die nach Beendigung des Krieges erscheinen soll.

greifende Bedeutung desselben, daß mein eigenes Interesse immer reger wurde. All dies scheint mir die Hoffnung zu berechtigen, daß auch weitere Kreise, vor allem Dogmenhistoriker, Dogmatiker und Moralisten, an den Resultaten der Untersuchung Interesse finden werden. Bestärkt wurde meine Überzeugung durch ein Wort M. Grabmanns bei Gelegenheit der Besprechung des Werkes von Hoffmann (Lit. Rundschau 1906, Nr. 6). Grabmann fühlt sich eigentümlich davon berührt, daß die Frage der fides implicita, die in so kurzer Zeit zwei protestantische Theologen als Bearbeiter gefunden hatte, bisher trotz der vielen Traktate „de fide“ von keinem katholischen Theologen in einer eingehenden Monographie behandelt worden ist, und schließt mit dem Wunsche, daß katholische Theologen dazu angeregt werden möchten, diesem Probleme eine eingehende dogmengeschichtliche Untersuchung zu widmen. Diesem Wunsche hoffen wir mit der vorliegenden Untersuchung entsprochen zu haben. Der Veranlassung und dem Zwecke derselben entsprechend, schicken wir eine kurze Darstellung des Kampfes gegen die fides implicita voraus, wobei wir uns besonders an Hoffmanns Materialsammlung halten.

Der Kampf gegen die fides implicita

In neuerer Zeit wurde der Kampf eingeleitet durch eine kleine Schrift von Albrecht Ritschl: „Fides implicita“ (Bonn 1890). Schon der Untertitel drückt ihren Inhalt aus: „Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche.“ Ritschl untersucht besonders die Geschichte des credo quod Ecclesia credit, des „Köhlerglaubens“, wobei ihm der katholische Glaube gegenüber dem „evangelischen“ als eine „niedrigere Stufe erscheint[1]“. Die historische Untersuchung wurde in erweitertem Maße von G. Hoffmann aufgenommen. Er legte seine Resultate in einem dreibändigen Werke vor[2]; der erste Band (1903, 407 p.) behandelt „Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche“, der zweite (1906, 231 p.) „Die Lehre von der fides implicita und die Reformation“, der dritte (1909, 536 p.) „Die Lehre von der fides implicita seit der Reformation[3]“. Hoffmanns

[1] P. 96.
[2] Leipzig, Hinrichsche Buchhandlung.
[3] Wir zitieren einfach Hoffmann mit der Zahl des Bandes.

Untersuchungen erstrecken sich auf die Geschichte des Begriffes von fides explicita und implicita, des geforderten Maßes von fides explicita, bzw. Gestattung von fides implicita und besonders über die Geschichte des Glaubensbegriffes. Dabei erhebt Hoffmann nicht nur Bedenken gegen die katholische Lehre, sondern auch Vorwürfe schwerstwiegender Art. Er meint, daß die Gestattung (teilweiser) fides implicita „der Unselbständigkeit entspricht, in welcher die römisch-katholische Kirche ihre Gläubigen erhalten will (von Hoffmann gesperrt[1]). Er beruft sich[2] auf das Urteil von Scholz, der schreibt[3]: „Rom hat es sich ja zum Grundsatze gemacht, die Laien am Gängelbande zu halten, und ist niemals ernstlich gewillt gewesen, ihnen eine zureichende Einsicht in die letzten Gründe des Glaubens oder eine fruchtbare Anleitung zu selbständiger Charakterbildung zu gewähren, und so lange es diese Dinge meidet, muß es sich bei dem Durchschnittschristen mit einem sehr bescheidenen Maße bewußter, auf persönlieher Überzeugung beruhender und von wirklicher Erkenntnis durchhauchter Frömmigkeit zufrieden geben. Rom muß den guten Willen des Menschen, seine allgemeine Bereitschaft, zu glauben, schon für den Glauben selbst nehmen und jeden als Christen gelten lassen, der sich im voraus und auf jeden Fall dem Urteil der Kirche ein- und unterordnet.“ Er findet die Behandlung des Problems der fides implicita bis in den „Abgrund religiös-sittlicher Laxheit“ versunken[4]. Von den Reformatoren meint Hoffmann[5]: „Je trübere Erfahrungen sie in der römischen Kirche mit einem blinden Autoritätsglauben, mit einer fides implicita gemacht hatten, desto mehr mußten sie verlangen, daß die doctrina Christi das Gemeingut aller Kirchengenossen sei.“ Die Geschichte der Reformation bzw. des Protestantismus erscheint ihm als „eine Geschichte davon, was wir durch die Reformation wiedergewonnen haben. Es ist eine Geschichte von der echt evangelischen fides explicita, die alle fides implicita siegreich überwindet. Es ist eine Ge-

[1] I, p. 69.
[2] A. a. O.
[3] In „Christliche Welt“, 1892, p. 1094.
[4] I, p. 293.
[5] II, p. 230.

schichte davon, wie Menschenherzen zum lebendigen Glauben kommen[1]".

Als Hauptgegner der fides implicita tritt Harnack auf. Hoffmann schreibt von ihm[2]: „Harnack gebührt das große Verdienst, zuerst auf die Bedeutung von der fides implicita innerhalb der Dogmengeschichte aufmerksam gemacht zu haben. Kein anderes Lehrbuch weist so unablässig und systematisch darauf hin, wie die Geschichte des Katholizismus auch die Geschichte der fides implicita[3] geworden ist." Nach Harnack besteht die fides implicita in „blindem Gehorsam" oder „blinder Unterwerfung unter die Kirche[4]". „In der modernen römischen Kirche", schreibt er, „ist das Dogma vor allem eine Rechtsordnung, der man sich zu unterwerfen hat, und unter Umständen reicht die Unterwürfigkeit allein aus (fides implicita)[5]". Ähnlich urteilt R. Seeberg: „Durch den gehorsamen Rekurs auf das göttliche Recht und seine Institutionen sowie auf die katholische Tradition wird der Mensch der christlichen Wahrheit gewiß[6]." „Fides implicita ist der Glaube des einzelnen, besonders des ungebildeten Laien, der ohne subjektives Verständnis das, was die Kirche (respektive ihre Vorgesetzten und Lehrer) glaubt, für wahr hält[7]." Er erachtet die fides implicita als dem praktischen Zwecke der Kirche entsprechend[8], aber für abstumpfend[9].

In „Die Theologie des Duns Scotus" spricht sich Seeberg schärfer dahin aus: „Die Annahme einer fides implicita verzichtet ausdrücklich auf den Glauben der Gemeindeglieder bezüglich einer großen Anzahl von Lehren. Dieser Begriff ist daher die schärfste Kritik, die die Geschichte am intellektualistischen Glaubensgedanken geübt hat[10]." Um noch zwei Theologen zu erwähnen, nennt W. Bornemann die fides implicita eine Erniedrigung

---

[1] III, p. 533.
[2] III, p. 479.
[3] S. Harnack, Dogmengeschichte, III³, p. 39.
[4] A. a. O., III³, p. 453, 595. Auf weitere Bemerkungen Harnacks kommen wir noch später zurück.
[5] A. a. O., I⁴, p. 10, Anm. 1; vgl. III³, p. 678.
[6] R. Seeberg, Dogmengeschichte, II², p. 538.
[7] A. a. O., III³, p. 492, Anm. 2.
[8] A. a. O.
[9] A. a. O., III³, p. 617.
[10] A. a. O., p. 140.

der bekennenden Person wie der Sache, zu der man sich bekennt; sie sei zwar bequem, aber haltlos und unwahr, weil die persönliche Glaubensüberzeugung dabei völlig aufgegeben und auf die Kirche bzw. die Amtsträger übertragen werde[1]. I. Kaftan vergleicht die fides implicita mit einem Wechsel, der von dem seiner Grenzen bewußten Verstande unterschrieben und von der Kirche mit dem Dogma ausgefüllt werde, so daß der Glaube nicht persönlich ausgeübt, sondern von der Kirche für ihre Glieder geleistet werde[2].

Ablehnend gegen die fides implicita hat sich auch Professor L. Ihmels (Leipzig) in einer „Vorlesung am 30. August 1911 in der Aula der Universität zu Upsala" ausgesprochen, welche Vorlesung er unter dem Titel veröffentlichte: „Fides implicita und der evangelische Heilsglaube" (Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1912[3]). Er wendet sich gegen eine als „schwere Irrung" erscheinende Strömung, „die auch in der evangelischen Christenheit ohne die Zulassung einer fides implicita nicht auskommen zu können" meint[4].

Der Kampf gegen die fides implicita ist aber älteren Ursprungs — er datiert von Luther und Calvin her. Wenn sich schon früher Einwendungen gegen sie finden, so sind es entweder sachliche Bedenken in Form von Objektionen[5] oder Warnungen und Proteste gegen mißbräuchliche Deutung oder Verwendung der fides implicita[6]. Die Reformatoren mußten aus naheliegenden Gründen auch die Lehre von der fides implicita in ihren Kampf gegen die Kirche einbeziehen. Bestand doch die Hauptform der fides implicita, wie sie sich gerade vor der Zeit der Reformation herauskristallisiert hatte, im credo quod Ecclesia credit. In dieser Formel kam nach der traditionellen Deutung die Autorität der Kirche zu deutlich zum Ausdruck, als daß

[1] Unterricht im Christentum. § 56, bei Hoffmann, III, p. 472 f.

[2] „Glaube und Dogma" in „Christl. Welt", 1889, bei Hoffmann III, p. 468 f.

[3] Vgl. desselben Schrift: „Die Bedeutung des Autoritätsglaubens", 1902.

[4] P. 5.

[5] So bei fast allen Scholastikern des 12. und 13. Jahrhunderts.

[6] So besonders bei Gerson in seinem Traktat „de protestatione circa materiam fidei contra haereses diversas" Opera omnia, Antwerpen 1706, I, I, p. 29 ss.

die Reformatoren sie nicht hätten beanstanden müssen. Ein zweiter Grund war die neue Bestimmung des Glaubens als Vertrauen. Da die Unterscheidung von fides explicita und implicita für das Gebiet des Erkennens aufgestellt war, ließ sie sich auch nur auf diesem durchführen. Ein dritter und Hauptgrund war die neue Rechtfertigungslehre, welche jede Vermittlung des Heilsglaubens durch die Kirche ausschloß. Als letzter Grund kommt noch die behauptete Suffizienz der Heiligen Schrift dazu. So bekämpfen denn alle Reformatoren die fides implicita. Allerdings in verschiedener Weise.

Luther hatte in seiner katholischen Periode selbst die fides implicita gelehrt, wenn auch in oberflächlicher Art (nach G. Biel). Als Sententiarius verlangt er von den minores (Laien) expliziten Glauben nur an Gottes Dasein und Vergeltung und an Christus[1]. Wer glaubt, daß Gott Erlöser sei, glaube damit implizite auch an den Sohn Gottes und an die Trinität. Etwas tiefer geht Luther auf das Problem ein in seinem Kommentar zum Römerbrief (zu I, 17)[2]. Zu Rom. 3, 22 bemerkt Luther: „cum fides Christi, qua iustificamur, sit non solum in Christum sive in personam Christi, sed in omnia, quae Christi sunt credere, frustra sibi superbi et haeretici blandiuntur et placent quod in Christum credant et ea quae ipsius sunt nolunt credere. . . . Igitur haeretici confitentur et gloriantur, quod in Christum credant, secundum quod Evangelia de ipso loquuntur . . ., sed non credunt in ea quae sunt ipsius. Quae sunt illa? Ecclesia scilicet, et omne verbum quod ex ore Praelati Ecclesiae procedit vel boni et sancti viri, Christi verbum est qui dicit: ‚Qui vos audit, me audit.' Qui ergo a Praelatis se subtrahunt, verbum eorum nolunt audire, suum autem sensum sequuntur, quaero quomodo in Christum credant? An quod natum esse et passum credunt? Docentem vero non credunt? Divisus ergo est Christus[3]?" Der Glaube muß also nach Luther die ganze Lehre der Kirche umfassen (credo quod Ecclesia credit), und zwar durch Vermittlung der Kirche, bzw. ihrer Prälaten (fides maiorum), doch so, daß dadurch Christus geglaubt wird, also fide

[1] Randbemerkungen zu Sent. III, d. 25, bei Hoffmann II, 5 f.
[2] Abgedruckt bei Denifle, Quellenbelege zu Luther und Luthertum, p. 316.
[3] Denifle, a. a. O., p. 317.

divina. Wer das nicht tut, ist ein Häretiker, verleugnet Christus, und zwar den ganzen: „Totum Christum negant, qui non potest simul negari et confiteri.“ Luther kennt also die katholische Idee der fides implicita!

Mit der Verwerfung der katholischen Kirche mußte aber Luther auch die auf ihre Autorität gestützte fides implicita verwerfen. Aber statt dies mit offenen Worten auszusprechen, begründet er seine Ablehnung indirekt. Er stellt vorerst die Lehre von der fides implicita so dar, als ob der Glaube der Kirche den persönlichen Glauben ersetzen solle. Tatsächlich hat er in der Gründonnerstagpredigt von 1518 selbst den Rat gegeben, wenn jemand sich schwach im Glauben fühle, so solle er zum „novissimum infirmorum remedium“ seine Zuflucht nehmen und den Herrn bitten, ihn im Glauben der Kirche oder eines bekannten Gläubigen zur heiligen Kommunion hinzutreten zu lassen[1]. Hoffmann führt dies zwar auf „anerzogene theologische Vorstellungen“ zurück[2]. Aber Luthers Rat ist seine eigene Erfindung. Kein Theologe hat sie vor ihm vertreten. Diesen nur ihm selbst zur Last fallenden Irrtum bekämpft nun Luther als angebliche katholische fides implicita. So sagt er: „Ich kann nicht für dich glauben, also du auch nicht für mich. So wenig ein anderer für mich in die Hölle oder in den Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben“[3]. Zur Diskreditierung des credo quod Ecclesia credit zieht dann Luther die sogenannte Köhlergeschichte heran. In der „Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main“ (1533) erzählt er folgendes: „Also sagt man, wie ein Doktor habe einen Köhler zu Prag auf der Brücke aus Mitleiden, als über einen armen Laien, gefragt: Lieber Mann, was glaubst du? Der Köhler antwortet: Das die Kirche glaubt. Der Doktor: Was glaubt denn die Kirche? Der Köhler: Das ich glaube. Danach, da der Doktor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten im Glauben, daß er nirgends hat können bleiben, noch Ruhe haben, bis er sprach: Ich glaube, was der Köhler glaubt. Wie man auch von dem großen Thomas Aquino sagt, daß er an seinem Ende vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis er sprach: Ich glaube, was in

[1] W. A. I, 333, bei Hoffmann II, p. 8.
[2] II, p. 9.
[3] Bei Hoffmann II, p. 16.

diesem Buche steht, und hatte die Bibel im Arm. Aber Gott verleihe uns solchen Glaubens nicht viel. Denn wo diese nicht anders haben, denn also geglaubt, so haben sich beide, Doktor und Köhler, in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt[1]." Der Sinn der Köhlergeschichte soll wohl darin bestehen, daß der Köhler bzw. die Katholiken nur das eine glauben: „credo quod Ecclesia credit", bzw. nur deswegen glauben, weil die Kirche glaubt. Das ist nur die Fortsetzung des ersten Vorwurfes.

Einen weiteren Grund zieht Luther aus seiner Lehre von der Suffizienz der Heiligen Schrift. Alle Artikel — um deren expliziten Glauben es sich zu seiner Zeit besonders handelte — seien klar in der Schrift enthalten. Darum wirft er den Katholiken vor: „Solch Licht und Wahrheit wollten sie uns gern verdunkeln und haben erfunden aus ihrem Kopf fidem implicitam, fidem explicitam, d. i. einen eingefalteten und ausgefalteten Glauben, sprechen, der gemeine Mann habe den eingefalteten Glauben, sie aber, als unsere Meister, den ausgefalteten, und ist beides erlogen. Sie können auch nicht einen Artikel des eingefalteten Glaubens anzeigen[2]." „Es ist beides erlogen", sagt Luther ganz richtig. Weder hat der einfache Mann nur eingefalteten, noch der Theologe nur ausgefalteten Glauben. Keines von beiden ist aber auch katholische Lehre. Sowohl der Laie wie der Papst glauben einen Teil der Offenbarung explizite, einen Teil implizite. Speziell die Artikel des Symbols müssen beide nach der zu Luthers Zeit bereits allgemeinen Lehre explizite glauben. Jedenfalls wäre es eine historische Entstellung, daß der gemeine Mann keinen Artikel explizite zu glauben hatte. Wenn Luther behauptet, daß alle Artikel des Symbolums klar in der Heiligen Schrift enthalten seien, so bestreiten das die Scholastiker keineswegs. Schon der hl. Thomas hatte gelehrt, daß die Heilige Schrift alle notwendigen Glaubenslehren irgendwo „per litteralem sensum manifeste tradat[3]". Das Symbol galt auch den Scholastikern geradezu als summarischer Auszug dessen, was klar in der Heiligen Schrift enthalten ist. So sagt Thomas wieder:

---

[1] Ritschl stellte diese Anekdote an die Spitze seiner Schrift.
[2] Auslegung des 37. Psalmes (1521), W. A. 8, 236 f.
[3] Summa theol. I, q. 1, a. 10.

„fuit necessarium ut ex sententiis Sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum[1]." Allerdings begründet er dies damit, daß die „veritas fidei in Sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis et in quibusdam obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex Sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem" (l. c.). Daß dies auch bezüglich der Artikel des Symbols gilt, beweist die Dogmengeschichte und die heutige protestantische Theologie bzw. Exegese. Luther schreibt aber an der angeführten Stelle: „Wo ist doch klarer geschrieben, daß Gott Himmel und Erde geschaffen habe, Christus geboren von Maria . . . und alles, was wir glauben, denn in der Bibel?" Doch Luthers Vorwurf geht nicht nur dahin, daß man nichts implizite, im Glauben der Kirche, zu glauben habe, weil alles explizite in der Bibel stehe, sondern besonders dahin, daß man die Heilige Schrift nicht nach der Auslegung der Kirche zu interpretieren und zu glauben habe und insofern keine fides implicita übe. Ein jeder kann und soll vielmehr die Heilige Schrift selbst auslegen und sich so selbst seinen Glauben bestimmen, denn es ist ja darin alles klar. Darum schreibt er: „Es ist eine greuliche, große Schmach und Lästerung wider die Heilige Schrift und alle Christenheit, so man sagt, daß die Heilige Schrift finster sei und nicht so klar, daß sie jedermann mag verstehen, seinen Glauben zu lehren und zu beweisen. . . . Wenn der Glaube die Schrift nur höret, so ist ihm klar und licht, daß er ohne aller Väter und Lehrer Glossen spricht: Das ist recht, das glaube ich auch. . . . Der Väter Bücher und der Papisten Lehre sind zehnmal finsterer, was sie ohne Schrift davon gesagt haben." Und er schließt damit: „So (aber) machen diese tollen Leute uns eitel neue und eingefaltetene Artikel des Glaubens daraus", d. h. aus der Heiligen Schrift. Nach Luther wäre also die fides implicita bzw. das von der Kirche behauptete (vom Konzil von Trient ausdrücklich definierte) Recht der Kirche, den Sinn und Inhalt der Heiligen Schrift autoritativ für den Glauben zu bestimmen, eine „Lästerung wider die Heilige Schrift".

[1] S. th. II, II, q. 1, a. 9, ad 1.

Einen letzten Vorwurf gegen die fides implicita erhebt Luther auf Grund seines neuen Glaubensbegriffes. In der Gründonnerstagpredigt von 1523[1] unterscheidet Luther zwei Arten von Glauben: „Es ist zu merken, daß zweierlei Weise geglaubt wird. Die eine Art ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaube. Die andere Art, der Glaube, der allein einen Christenmenschen macht, ist das Vertrauen, das es auf Gott wagt im Leben und Sterben.“ Da der zweite und echte Glaube rein persönlich ist und vom Heiligen Geist gewirkt ist, bloßes Vertrauen, keine Verstandeszustimmung, aber der eigentlich rechtfertigende Heilsglaube, so kann bei ihm von einer fides implicita keine Rede sein, wäre eine solche vielmehr eben kein Glaube, sondern ein „Wahn von Glauben[2]“.

Den ausgesprochensten Kampf gegen die fides implicita finden wir bei Calvin (Hoffmann II, 182—239). Sie gilt ihm als eine Fiktion und Erfindung, eine frivole Einbildung, ein Papistenhirngespinst, ein Monstrum[3]. Nach Calvin schließt die fides implicita jede Kenntnis aus: „Hoccine credere est nihil intelligere[4], fidem implicitam commenti sunt omni intelligentiae luce vacuam[5]; sogar ohne Gotteserkenntnis werde fides implicita behauptet[6]. Der Name der fides implicita sei darum nur ein Deckmantel für krasse, d. h. bloße Unwissenheit (crassissimam ignorantiam fidei nomine praetexentes)[7]. Diese Unwissenheit geht bei den Vertretern der fides implicita so weit, daß sie „data opera affectant nihil scire[8]“. Darum gilt die fides implicita Calvin überhaupt nicht als Glaube. Sie ist nur Gehorsam gegen die Kirche („hoccine credere est nihil intelligere, modo sensum tuum oboedienter Ecclesiae sub-

[1] W. A. 12, 476—481.

[2] Weiter auf die Geschichte und das Problem des Glaubens bei Luther einzugehen, würde hier zu weit führen.

[3] Figmentum, C. R. XXIX, 472; commentum, Instit. l. III, c. 2, § 1, papale phantasma, C. R. LXXVII, 20ff, imagination frivole, C. R. LXXXI, 361, monstrum, C. R. LXXXIII, 38, bei Hoffmann II, 182, 184, 225.

[4] C. R. XXIX, 473.

[5] C. R. LXXX, 404.

[6] C. R. LXX, 331.

[7] C. R. XXIX, 472, cf. Instit., l. III, c. 2, § 1: „commentum fabricaverunt implicitae fidei, quo nomine crassissimam ignorantiam ornantes miserae plebeculae cum magna pernicie illudunt.“

[8] C. R. XXX, 398—401.

mittas[1]"); Bereitwilligkeit, alles zu glauben, was die Kirche vorschreibt („quod parati sumus pro vero complecti, quidquid Ecclesia perscripserit", l. c.) mit Überlassung alles Forschens und Erkennens an die Kirche („quod inquirendi cognoscendique provinciam ad ipsam [ecclesiam] relegamus", l. c.); Ehrfurcht gegen die Kirche, kraft welcher alles, was die Kirche mit ihrer Autorität deckt, wahl- und kritiklos als Orakel angenommen wird („ut quidvis nullo cum delectu, dum sub ecclesiae obtruditur titulo, ab imperitis instar oraculi arripitur, interdum etiam prodigiosissimi errores", l. c.). Die fides implicita ist allenfalls bedingter Glaube, weil sie nichts bestimmt (definitive) glaubt, sondern die Bedingung beisetzt, wenn dies der Glaube der Kirche sei (l. c.), darum auch von jedem Wink der Gelehrten abhängig („ad doctiores respectare et ad eorum nutum inclinare[2]"). Endlich ist (dieser) Glaube überhaupt nichts anderes als „Glaube" an die Kirche ohne jede weitere Kenntnis: „les Papistes diront, que la foy est de croire en leur mere saincte Eglise: et puis ils ne sçavent, s'il y a un Dieu au ciel, ils ne sçavent, qui est leur Redempteur, ils n'entendent nullement, comme il faut prier Dieu, ne comment il faut vivre[3]." Selbstverständlich ist nach Calvin dieser Glaube an die Kirche ein rein weltlicher, nicht auf Gottes Wort und Offenbarung gestützter, denn das „papale phantasma fidei implicitae fidem a verbo avellit[4]". Völlige Unwissenheit in Glaubenssachen, bloße juristische Unterwerfung unter die Kirche, Bereitwilligkeit zu gläubiger Annahme jeder Entscheidung, bloßer Glaube an die Kirche mit Ausschaltung der Offenbarung — und das alles als Ersatz für den göttlichen Heilsglauben: das soll nach Calvin die katholische fides implicita sein!

Auf Grund dieser Darstellung der katholischen Lehre wird von Calvin die fides implicita in Grund und Boden hinein verurteilt. Calvin behauptet als Folge die Verhüllung Christi („velut obducto velo Christum texerunt[5]"), Entkräftung und Entleerung des Glaubens („totam vim fidei deterunt ac fere exaniniunt"), ja Zerstörung des Glaubens

[1] C. R. 29, 473.
[2] C. R. XXXIII, 413.
[3] C. R. LXXXI, 361.
[4] C. R. LXXVII, 207.
[5] Inst., l. 3, c. 2, § 1.

(„commentum hoc veram fidem non modo sepelit, sed penitus destruit“ (l. c.)[1].

Hier haben wir die Vorlage der modernen Anschuldigungen gegen die fides implicita. Man entstellt die kirchliche Lehre bis zur Unkenntlichkeit, indem man einfach den ganzen positiven Teil der fides-implicita-Lehre übergeht und eine negative Bestimmung derselben als ihr Wesen hinstellt. Eine gewisse Unkenntnis, eine Art von Unterwerfung unter die Kirche, eine Bereitwilligkeit zur Annahme kirchlich vorgelegter Lehren ist ja gewiß mit der fides implicita gegeben, aber nur in Verbindung mit einem positiven, bewußten, unmittelbaren Glauben. Beide zusammen machen erst die fides implicita aus. Nicht die fides implicita, sondern die Vorwürfe gegen sie sind Fiktion, Irrtum, Unkenntnis. Unbegreiflich bleibt es, wie Hoffmann diese Anschuldigungen ohne jede Kritik anführt, ja sich zu eigen macht.

Allerdings schreibt Hoffmann[2]: „Es ist immer nur die fides implicita in ihrer laxesten Form, welche Calvin bekämpft, nicht aber jene strengere Auffassung von einer begrenzten fides implicita, welche ja auch in der scholastischen Theologie das ganze Mittelalter hindurch ihre Vertreter gefunden hat. Diese scheint also auch Calvin nicht bekannt gewesen zu sein.“ Statt eine Anklage zu erheben, entschuldigt Hoffmann Calvins Unwissenheit. Aber handelt es sich nur um Unkenntnis? Calvin will offenbar die Katholiken seiner Zeit wegen der fides implicita angreifen. Welches kirchliche Dokument, welche Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts lehren aber eine fides implicita im Sinne Calvins als bloß kirchlichen Gehorsam ohne jede Kenntnis Gottes, ein Streben nach möglichster Ausschaltung der Kenntnis der Glaubenslehren? Ist nicht gerade im 15. Jahrhundert und besonders zur Zeit Calvins „die strengere Auffassung“ sehr streng vertreten worden? Da Calvin ohne Zweifel die „Papisten“ seiner Zeit meint,

[1] Zwingli hat keine kritische Beurteilung der fides implicita gebracht, wenn er auch den katholischen Glaubensbegriff abweist (vgl. Hoffmann II, p. 86); Melanchthon wird von Hoffmann der sachlichen Begünstigung der fides implicita beschuldigt wegen seiner Definition des Glaubens: „Fides est assentiri universo verbo Dei nobis proposito adeoque et promissioni gratuitae reconciliationis . . .“ (s. II, p. 147 ff.).

[2] II, p. 226.

kann man nicht mit Hoffmann von Unkenntnis reden. Was Calvin den Katholiken vorwirft, ist ein Zerrbild ihrer tatsächlichen Lehre. Auch Hoffmann hätte das wissen können und sollen!

Die Schüler der Reformatoren haben die Anklagen Luthers und Calvins kombiniert; hauptsächlich haben sie aber Calvins Argumente wiederholt (siehe z. B. oben Harnack). Hoffmann unterscheidet in seiner Geschichte der Lehre von der fides implicita nach der Reformation die neben der Reformation laufenden religiösen Bewegungen (Schwenkfeldianer, Jakob Böhme, Rakauer Katechismus usw.), die lutherische Orthodoxie, die reformierten Bekenntnisse und Theologien, den Pietismus, die Aufklärung und die neuere Theologie seit Schleiermacher. Wie Luther will auch Schwenkfeld betonen, daß der Christ „im Herzen selbst wissen muß, was und wem er glaubt. Denn so wenig ein Mensch für den anderen kann natürlich geboren werden, so wenig kann einer für den anderen glauben[1]". Hoffmann schreibt: „So sind es gerade die Outsiders der Reformation, die die Frontstellung (gegen die fides implicita) am konsequentesten festgehalten haben. Wo persönliche Frömmigkeit sich unmittelbar innerer Erleuchtung für gewiß hält oder wo die eigene ratio über die zur Seligkeit notwendigen credenda den Entscheid gibt, kann von einem eingewickelten Glauben nicht die Rede sein[2]. Allerdings wenn es keine Kirche und keine Dogma gibt! Der „lutherischen Orthodoxie" wirft Hoffmann das Unvermögen vor, dem Widerpart erfolgreich zu begegnen[3]. Er schreibt: „Die römische fides implicita in ihrer laxesten Form wird überall abgelehnt; aber der von Luther so scharf mißbilligte Begriff selbst wird nur zu bald wieder rezipiert. Daß das Melanchthonsche „assentiri omni verbo dei nobis tradito" im Sinne des impliziten Glaubens an den Gesamtinhalt der Schrift zu verstehen sei, gibt schon Chemnitz unbedenklich zu. Verwerflich aber ist, daß man Dogmen glauben soll, ohne sie an der Schrift geprüft zu haben, und daß die fides implicita auch die Deckung für die crassa ignorantia der Hauptartikel bilden soll (Balth.

[1] Sendschreiben von der päpstlichen Lehre und Glauben, bei Hoffmann III, p. 65.
[2] A. a. O., III, p. 79.
[3] III, p. 90.

Meißner, Nik. Hunnius, Joh. Gerhard). Jedoch als Supplement des expliziten Glaubens behält die fides implicita ihren Platz[1]." Der Inhalt des expliziten Glaubens wird in den sogenannten articuli fundamentales zusammengefaßt. Die nicht fundamentalen Artikel „können, wenn nicht ganz negiert, so doch ignoriert oder mit implizitem, respektive konfusem Glauben geglaubt werden. Indem aber auch jene (die fundamentales) wieder in antecendentes, constituentes und consequentes zerlegt werden und das Hauptgewicht auf die constituentes fällt, werden für die erste und dritte Gruppe undeutliche Vorstellungen oder gar impliziter Glaube zugelassen. Dabei kommt eine Einigung, welche Artikel präzis explizite zu glauben sind, nicht zustande. Sollen als solche für alle ohne Ausnahme die Artikel des Apostolikums gelten, so wird doch wieder bemerkt, daß der bloße Wortsinn derselben allgemein gehalten und nur eine versteckte Andeutung sei. Das wirklich darin Enthaltene können also die rudiores auch nur implizite glauben[2]". „Der endlosen Reihe fundamentaler und nicht fundamentaler Artikel gegenüber beschränkt sich Callixt auf den consensus quinquesaecularis und auf das Apostolikum als für alle ausreichende Norm und wird damit zum entschiedenen Gegner jeder fides implicita, indem er die Kenntnis der articuli antecendentes et consequentes nur von den Trägern des Lehramtes fordert. Das treibt die Orthodoxie zum Angriff gegen das in ihren Augen unzulängliche Apostolikum (Consensus repetitus, Calov, Kromayer, Zobel, Quenstadt) und zu der von den Neuscholastikern entlehnten Behauptung, daß auch die fides confusa oder minus distincta eine Species der fides explicita sei (Hülsemann, Hollaz). Soweit sich aber in der Orthodoxie die Erkenntnis Callixts, daß nicht nur die implicatio auctoritativa, sondern auch die implicatio virtualis nichts als Ignoranz ist, durchsetzt (Dannbauer, Zobel), wird jetzt um so strenger gefordert, daß auch alle articuli antecedentes und consequentes explizite geglaubt werden[3]." Luther und Calvin behaupten sich also gegen Melanchthon, aber nur dadurch, daß ein Teil der Offenbarungslehre als für den Glauben unverbindlich erklärt wird und trotzdem

[1] III, p. 260 f.
[2] III, p. 261.
[3] III, p. 262.

den einfachen Gläubigen eine Last aufgebürdet wird, die sie nicht zu tragen vermögen und auch nicht tragen. Schreibt doch Kromayer: „Wenn man sie (unsere Laien) einer Prüfung über die fundamentalsten Glaubensartikel unterzieht, über die sie täglich belehrt werden, so stocken sie, als ob sie sich in einem unbekannten Wald befänden[1]." Charakteristisch ist auch die Konstatierung Hoffmanns, daß „die Annahme einer impliziten göttlichen Offenbarung auch dazu herhalten muß, um die Gewißheit der Sündenvergebung ... für den einzelnen festzustellen[2]".

Die Ablehnung der fides implicita erfolgt denn auch neben den von Luther und Calvin erhobenen Gründen aus einem irrigen Verständnis der fides implicita. So faßt Chemnitz dieselbe als bloßen menschlichen Autoritätsglauben. Er bestimmt sie nämlich als „necessitatem credendi quaecunque Ecclesia pontificia tenet et proponit, licet nullis verbi testimoniis probari possint et quidem ita, ut non opus sit vel cogitare vel inquirere vel intelligere, quae et qualia sint illa, an et ubi in verbo dei habeant fundamenta". Er versteht also darunter ein „simpliciter ex persuasione auctoritatis personarum credere", „non ex verbo dei, sed ex humana persuasione[3]". M. Hafenreffer erklärt darum die fides implicita kurzweg als eine „Erdichtung der Päpstlichen, um unter der falschen Flagge der Kirche und Überlieferung jene große Anzahl von Irrtümern zu decken, welche sie extra und contra scripturam verteidigen[4]", natürlich auch dies in dem Sinne, daß die Kirche für die einzelnen glaube. Deswegen bemerkt er, daß nicht derjenige, der mutmaßt, daß ein anderer glaube, sondern wer selbst glaubt, selig werde[5]. Ebenso versteht Balduin sie dahin, daß man ohne Prüfung den Vorgesetzten der Römischen glaube[6]. Auch er fordert, daß jeder seines Glaubens leben müsse (a. a. O.). Callixt, „der erste, gründlich eingehende, nachdrückliche Bekämpfer der laxen wie der strengeren Auffassung des impliziten Glaubens[7]", stößt

---

[1] Loci antisyncretistici bei Hoffmann. III, p. 195.
[2] III, p. 262.
[3] Examen Concilii Tridentini bei Hoffmann III, p. 85 f.
[4] Loci theologici, 1600, bei Hoffmann III, p. 94.
[5] Hoffmann III, p. 95.
[6] Hoffmann III, p. 120.
[7] Hoffmann III, p. 155.

sich daran, daß man implizite glaube, was die heutige Kirche glaube; er meint, die Formel sei absichtlich so geprägt, um die heutige Kirche und deren Vorsteher auf Kosten der Schrift und der Urkirche zu erheben [1]. Nach Joh. Meisner wäre fides implicita vorhanden, wenn die Kirche auch nichts definierte, wenn man nur glaubt, daß sie da ist; mag man auch nicht wissen, was sie glaubt, so genüge man seiner Pflicht und habe den wahren Glauben [2]. Dannhauer meint darum, mit fremder Leute Augen könne man nicht selber sehen [3], und Callixt wird von Hoffmann mit den Worten ergänzt: „Religion ist die allerpersönlichste Angelegenheit eines Menschenherzens und können darum religiös-sittliche Anforderungen nicht auf andere abgewälzt werden [4]."

In dieser Verbindung erscheint dann auch der calvinische Vorwurf, daß die fides implicita pure Ignoranz sei. So deutet sie Balth. Meisner als „crassa praecipuorum dogmatum scitu necessariorum inscitia [5]", Joh. Gerhard als „mera articulorum ignorantia [6]", Quenstedt als pure Ignoranz [7]. Calov schreibt: „Non sufficit fides carbonaria vel implicita, dum implicite creditur solum, quidquid credit Ecclesia, explicite autem nihil credatur vel solum quod Deus remunerator sit [8]." Callixt verwirft sie darum rundweg als nulla fides [9], sieht in ihr nur die Bereitschaft zum Glauben [10]. Dannhauer erblickt in der Lehre von der fides implicita die Mutter aller religiösen Ignoranz und die Ursache der krassen Unwissenheit der Katholiken in religiösen Dingen [11]. Zobel schreibt ihr als Folgen zu: verderbliche Sicherheit und nachlässige Unwissenheit, gefährliche Zweifel an der Wahrheit des heilsnotwendigen Glaubens, Irrewerden in Versuchungen [12]. Von Zobel, der die erste Monographie über und gegen die fides implicita

[1] Hoffmann III, p. 154.
[2] Hoffmann III, p. 199.
[3] Hoffmann III, p. 176.
[4] Hoffmann III, p. 152.
[5] Hoffmann III, p. 101.
[6] Hoffmann III, p. 134.
[7] Hoffmann III, p. 245.
[8] Hoffmann III, p. 170.
[9] Hoffmann III, p. 149.
[10] Hoffmann III, p. 154.
[11] Hoffmann III, p. 177.
[12] Hoffmann III, p. 228.

geschrieben hat[1], sagt Hoffmann: „Durch Zobel hat die lutherische Orthodoxie alles gesagt, was sie von ihrem intellektualistischen Standpunkte aus gegen die fides implicita zu sagen hatte[2].“ Wir werden auf seine Argumente unten zu sprechen kommen.

Die Stellungnahme der Schüler Calvins resümiert Hoffmann folgendermaßen: „Der reformierten Kirche hat Calvin von Anfang an eine ausgeprägte Frontstellung gegen die römische Fides implicita gegeben, wenngleich er den Begriff im Sinne von fidei praeparatio gelten ließ. . . . Die Zustimmung zum Inhalt der inspirierten Schrift ist zuerst als eine explizite gedacht worden. Später hat man die Unmöglichkeit einer solchen offen eingestanden[3].“ Ebenso hat sich „die ursprüngliche Forderung, daß eine genau detaillierte schulmäßige Erkenntnis der christlichen Lehre jedem Gemeindegliede eignen müsse, als undurchführbar erwiesen[4]“. Auch in der Bestimmung des Notwendigen hat, da es an einem untrüglichen Maßstabe fehlt, die Unsicherheit Platz gegriffen. „Hinter ihr lauert die fides implicita auf Einlaß[5].“ „Der reformierte Scholastizismus (Gisbert Voet) tritt wieder offen für die Zulassung des impliziten Glaubens ein[6].“ Das hindert die Calviner allerdings nicht, gegen die katholische fides implicita loszuziehen. Hatte der Lutheraner Quenstedt sie ein „armseliges Machwerk“ genannt[7], so der Calviner Kuchlin ein „Lügenfabrikat der Scholastiker[8]“. Die Westminster Konfession von 1647 wirft ihr sogar Vernichtung der Gewissens- und Geistesfreiheit vor — „qui fidem implicitam vel (!) oboedientiam absolutam caecamque exigunt, nae illi id agunt, ut cum conscientiae tum rationis etiam destruant libertatem[9]“.

Der Pietismus bekämpft die fides implicita unter dem Gesichtspunkte, daß sie die Verzichtleistung auf

---

[1] Dyalysis doctrinae scholasticae papistarum de fide implicita. Leipzig, 1678. Über die Autorfrage siehe Hoffmann III, p. IV.
[2] Hoffmaun III, p. 244.
[3] Hoffmann III, p. 328.
[4] Hoffmann III, p. 325.
[5] A. a. O.
[6] Hoffmann III, p. 328.
[7] Hoffmann III, p. 252.
[8] Hoffmann III, p. 284.
[9] Hoffmann III, p. 272.

eigenes Urteil zur Grundlage habe und blindlings mit einer von gewissen Rädelsführern geleiteten Menge glaube. So definiert sie Cocejus als: „voluntaria animi sui deditio in obsequium papae sine ullo examine eorum, quae is praecipit[1]“ oder als „voluntas ignorandi verbum dei et electio dicendi, quod multitudo dicit, certa capita habens[2]“. Phil. Jak. Spener meint, der große Hauptirrtum der katholischen Kirche sei, daß sie auf irgendeinen Menschen oder eine menschliche Versammlung den Glauben gründe. Das mache die katholische Kirche gefährlicher als alle anderen Sekten, weil dort die Seele des Glaubens sei, zu glauben, was die Kirche glaubt, und dadurch der römische Christ gezwungen sei, alle Irrtümer der Kirche mitzuglauben[3]. La Placette[4] sucht in diesem Zusammenhange nachzuweisen, daß das credo quod Ecclesia credit überhaupt unmöglich sei[5]. Wir werden auch diese Gründe prüfen.

Hoffmann meint, daß im Pietismus keine Wurzel sei zur Anerkennung einer fides implicita[6]. Allerdings, aber nicht deswegen, weil der Pietismus auf eifrige Beschäftigung mit der Bibel hinweist oder weil er nur wenige Fundamentalartikel anerkennt, sondern weil er nur das anerkennt, was er selbst „schaut und schmeckt“ (mystische Kontemplation) und nur „praktische Wissenschaft“ fördern will. Durch beides fällt der Gegenstand der fides implicita weg. Hoffmann hat aber recht, wenn er den Pietismus trotzdem wieder fides implicita üben läßt, sofern er als orthodox gelten will[7]. Wenn Zinzendorf der lutherische Glaube so viel ist als die Sache nehmen und verstehen, wie sie liegt[8], so ist das fides implicita in schlimmster Form.

Daß die Aufklärung ein abgesagter Feind jedes impliziten Glaubens war und ist, versteht sich von vorn-

[1] Hoffmann III, p. 330.
[2] Hoffmann III, p. 340.
[3] Hoffmann III, p. 378.
[4] Dissertatio de insanabili romanae ecclesiae scepticismo, qua demonstratur nihil omnino esse quod firma fide persuadere pontificii possent. Amsterdam 1696, c. 23 ss.
[5] Hoffmann III, p. 357 ff.
[6] Hoffmann III, p. 272.
[7] Hoffmann III, p. 396.
[8] Hoffmann III, p. 394.

herein. Eine Geistesrichtung, die die Voraussetzungen jeder übernatürlichen Offenbarung und eines objektiv übernatürlichen Glaubens untergräbt und zudem die Rechte der persönlichen Vernunft proklamiert, kann keine fides implicita zugeben, sie hebt eben überhaupt den Glauben im christlichen Sinne auf. Hoffmann hat es gar nicht eingesehen, mit welch großem Rechte er schreiben kann: „Die ganze neuere Philosophie kann, indem sie allein der Vernunft folgt, als ein einziger fortgeschrittener Protest gegen jeden impliziten Glauben angesehen werden. Sie will nicht mehr Magd der Theologie sein, sich nicht mehr von der Autorität der Kirche Gesetze vorschreiben lassen. Das einzelne Individuum will selbst denkend erkennen[1].“ „Die Zeit der Aufklärung hat am konsequentesten mit jeder fides implicita gebrochen. . . . Die eigene selbständige Überzeugung ist auf dem religiösen Gebiete allein ausschlaggebend[2].“ Aber es ist bezeichnend, daß diese radikale Abweisung der fides implicita nur möglich war um den Preis des Bruches mit dem historischen Christentum selbst. Hoffmann bemerkt zu Kant: „Gerade in Kant haben wir den wirksamsten Bekämpfer alles impliziten Kirchenglaubens zu sehen. Zweifellos ist es auch auf seinen Einfluß zurückzuführen, wenn in der Folgezeit die protestantische Theologie dem Begriff der fides implicita auch jeden Nebeneinlaß verweigert. Dagegen erkennt die Kirche der fides implicita mit Recht in Kant einen Gegner, der gerade gegen sie die vernichtendsten Waffen führt, und es ist begreiflich, wenn sie ihm gegenüber sich um so fester hinter die Autorität des hl. Thomas, der ja auch der erste systematische Vertreter des impliziten Glaubens in dessen gemäßigter Form ist, verschanzt[3] (!).“ Aber wer weiß es denn nicht, daß es wiederum Kant ist, der dem positiven Christenglauben so viele Seelen abwendig gemacht hat! Die protestantische Theologie hat allerdings ihre Glaubensauffassung und -lehre mit Kants Philosophie zu verbinden gesucht, aber ihre seitherige Entwicklung zeigt auch, welchen Schaden die Autorität der Offenbarung und des Glaubens dabei genommen hat.

Nicht besser ist es geworden, seit die protestantische Theologie Schleiermachers Glaubensauffassung sich an-

[1] Hoffmann III, p. 389.
[2] Hoffmann III, p. 448.
[3] III, p. 430.

geeignet hat. Wenn der Glaube ein frommer Gemütszustand, das vertrauende Abhängigkeitsgefühl von Gott ist oder auch das Vertrauen auf das in Christus zugesagte göttliche Erbarmen oder die Überzeugung vom allgütigen Vater im Sinne Harnacks, dann gibt es keine fides implicita. Dann ist aber auch einzig der Modernismus das richtige Schlußwort. Dann ist es aber auch richtiger, mit Kaftan zu sagen, daß die Frage der fides implicita überholt sei[1]. Statt fides implicita zu üben, wird man sich dann mit Al. Schweizer „mit demjenigen beruhigen, was Gott mit uns verfügt, welchen Inhalt immer es haben mag . . . Was der Kirche gegenüber nicht verlangt werden darf . . ., das ist Gott gegenüber begründet: allem zum voraus Vertrauen schenken, was er über uns verordnet, ob wir es kennen oder nicht kennen[2]". Der Kampf gegen die fides implicita endigt so mit der Erklärung, daß Dogma und Offenbarung für das Heil völlig irrelevant seien. Das bestätigt auch die grimmige Bemerkung Hoffmanns, „daß erst mit der Repristination der starren lutherisch-konfessionellen Theologie auch die Frage nach dem Rechte einer fides implicita auf evangelischem Boden wieder aufgerollt worden sei[3]".

Hoffmann selbst sucht mit allen Kräften diesen Bestrebungen entgegenzutreten, und zwar durch Vermittlung des Ritschschen Glaubensbegriffes. Auf den Einwand, daß auch das Vertrauen (auf Christus) mit seinen Werturteilen eine bestimmte Erkenntnis Christi voraussetze, antwortet er: „Es kann nicht die unerläßliche Vorbedingung der fiducia sein, daß man alle Aussagen des Symbols als eines Extraktes der biblischen Vorstellungen (!) von Gott und Christus für wahr halte. Und ist der Glaube wirklich nichts (!) anderes wie das Vertrauen auf das in Christus zugesagte göttliche Erbarmen, so ist eben dieses das ‚notum cuius cupido'[4]." Wir wollen Hoffmann nicht auf das Gebiet der innerprotestantischen Kontroversen folgen. Dagegen müssen wir seinen Versuch, die Anklagen gegen die fides implicita historisch zu begründen, als durchaus mißlungen bezeichnen.

[1] III, p. 47.
[2] Christliche Glaubenslehre II, 2, p. 396, bei Hoffmann III, p. 465.
[3] III, p. 456.
[4] III, p. 496; vgl. II, p. 15 f.

Um dies zu beweisen, gehen wir nun auf die historische Untersuchung der Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Theologie über.

* * *

I. Die Genesis der Lehre in der Früh-[1] und Hochscholastik

Von Hugo von St. Viktor bis Duns Scotus

Der technische Ausdruck explicite-implicite läßt sich zum erstenmal bei Petrus von Corbeil († 1222) nachweisen. Dieser schreibt in seiner Erklärung zu Rom 1, 17: „In veteri lege colebant trinitatem implicite, modo autem explicite[2].“ Die Lehre selbst aber geht in der Scholastik auf Hugo von St. Viktor, bei den Vätern hauptsächlich auf den hl. Augustin zurück. Augustinus hatte das Problem aufgeworfen, wie denn ein und derselbe Glaube (an Christus) die Gerechten des Alten und Neuen Testamentes, in letzterem wieder die carnales und spirituales zum Heile führe. Er antwortet, um je nur einen Text anzuführen, auf die erste Frage: „Antiqui iusti sacramentis suis intelligebant venturam praenuntiari revelationem fidei, ex qua, licet adhuc operta et abscondita, etiam ipsi vivebant ... Tunc ergo occulta erat fides. Nam eadem credebant eademque sperabant omnes iusti et sancti etiam temporum illorum. Nunc autem revelata est fides, in quam conclusus erat populus, quando sub lege custodiebantur[3]“; auf die zweite Frage: „Ex ista fidei confessione, quae breviter symbolo continetur, et carnaliter cogitata lac parvulorum est, spiritualiter autem considerata et tractata cibus fortium, nascitur spes bona fidelium, cui caritas sancta comitatur[4].“ Zu diesen zwei Fragen fügte Hugo von

---

[1] Über die Theologie der Frühscholastik siehe M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Band I und II; S. de Ghellinek, Le mouvement théologique du XIIième siècle. Paris, Lecoffre, 1914. — Handschriftliche Forschungen anzustellen war mir leider nicht vergönnt. Es ergibt sich übrigens aus dem vorliegenden gedruckten Material ein zusammenhängendes Bild der Entwicklung.

[2] Abgedruckt bei Denifle: Luther und Luthertum, Quellenbelege, p. 93.

[3] Contra Faustum, l. 19, c. 14.

[4] Enchiridion, c. 114.

St. Viktor noch die dritte, was denn notwendig geglaubt werden müsse. Auf alle diese drei Fragen wird unter Beiziehung der Unterscheidung von fides explicita und implicita geantwortet. Später werden alle drei Fragen in die eine zusammengezogen: Utrum successu temporum fides creverit. Auch die Beantwortung dieser Frage erfolgt auf Grund unserer Unterscheidung; zugleich wird dabei eine Lehre von der Dogmenentwicklung, wenn auch noch in rudimentärer Form, gegeben. Die mit Hugo von St. Viktor einsetzende Lehre erreicht bei Thomas von Aquin und Duns Scotus ihre wesentliche Ausbildung, so daß wir die Entwicklung dieser Periode als die Genesis der Lehre von der fides implicita bezeichnen können zum Unterschied von der Weiterentwicklung in der folgenden Zeit.

Hugo von St. Viktor[1]

Als Ausgangspunkt der Entwicklung unseres Problems in der Scholastik erscheint Hugo von St. Viktor (c. 1096—1141). Hugo ist nämlich jener Denker der Frühscholastik, der als erster in dieser Ära sich Klarheit über das Wesen und Werden des übernatürlichen Glaubens zu verschaffen suchte, ja in den Grundzügen bereits eine Psychologie des Glaubens entworfen hat[2]. „Die dogmengeschichtliche Stellung von Hugos Glaubenstheorie ist keine geringere als die einer bis auf Thomas von Aquin maßgebenden, von Alexander von Hales und Bonaventura rezipierten Doktrin[3]. Dies gilt auch in der Frage nach dem Wesen und der Funktion der fides implicita. Und wenn Hugo ausruft: „Wie können wir über das, was zu glauben ist (quae credenda sunt fide), richtig denken, wenn wir eine irrige Auffassung vom Glauben, vom Glaubensakt haben[4]?" so gilt dies ebenso von der Lehre über die fides explicita und deren Verständnis.

Hugo behandelt unsere Frage sowohl in seinem Hauptwerke „De sacramentis christianae fidei" als in seiner „Summa Sententiarum"[5] und in „De sacramentis legis

[1] Hoffmann I, p. 48—56.

[2] M. Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode, II, 261—272.

[3] A. a. O., p. 262.

[4] De sacramentis, l. 1, p. 10, c. 6. Migne, P. L. 176, 335.

[5] Über die Echtheitsfrage der letzteren siehe Grabmann, a. a. O., II, 290—297; Ghellink, S.: Le mouvement théol. du XII. siècle, 1914;

naturalis et scriptae". Über den Glauben spricht er sich überall in Anschluß an Heb. 11, 1 aus. Als Sinn desselben erklärt er: „Fides ad cogitationem pertinet[1]" und definiert den Glauben: „Fides est voluntaria absentium certitudo supra opinionem et infra scientiam constituta[2]". „Aus d(ies)er Erklärung, die Hugo von seiner Glaubensdefinition gibt, ist vor allem ersichtlich, daß seine Vorstellung vom Glauben intellektualistisch geartet ist. Dafür spricht der Terminus certitudo, dafür spricht vor allem die Zusammenordnung des Glaubens mit dem Negieren, dem Meinen und Wissen, lauter intellektuellen Funktionen[3]." Ist so der Glaube nach Hugo wesentlich ein Verstandesakt, so wird doch dem Willen eine so große Bedeutung zugewiesen, daß Grabmann schreiben kann: „Es ist in den Gedankengängen Hugos von St. Viktor keine scharfe Grenze zwischen der Domäne des Willens und dem Anteil des Verstandes innerhalb des Glaubensaktes gezogen[4]." Grabmann gibt die klassische Stelle Hugos[5] folgendermaßen wieder[6]: „Der Glaube ist Sache des Verstandes und Affektes, gemeinsames Resultat von Verstandes- und Willensbetätigung. Im Affekt, im Willen liegt die Festigkeit und unerschütterliche Zuversicht des Glaubens, im Intellekt findet sich beim Glaubensakt der Glaubensinhalt, das, was geglaubt wird (materia). Das Glauben ist ein Affekt, das Geglaubte ist Inhalt des Erkennens. Unter Erkenntnis (cognitio) ist hier nicht jenes Wissen zu verstehen, durch welches ein Objekt als unmittelbar gegenwärtig ergriffen und begriffen wird, sondern jenes Wissen, das allein durch das Hören erlangt wird und das im Verständnis des Sinnes und der Bedeutung der gehörten Worte besteht. Es ist diese Erkenntnis des Sinnes und der Bedeutung der gehörten und geoffenbarten Inhalte möglich, ohne daß der Glaube vorhanden ist; aber es kann unmöglich ein Glaube ent-

---

Th. R. 1916, 265. Wir stützen uns in betracht der Kontroverse hauptsächlich auf De sacramentis, Hoffmann besonders auf die Summa. Wesentliche Differenzen ergeben sich nicht.

[1] De sacramentis legis naturalis et scriptae, Migne, P. L. 176, 35.

[2] L. c.; ebenso Summa Sent. tr. 1, c. 1 (l. c. 43, cf. 330); Grabmann, a. a. O., p. 266.

[3] Grabmann, a. a. O., p. 267.

[4] A. a. O., p. 271.

[5] De sacr., l. 1, p. 10, c. 3. Migne, 176, 331 s.

[6] A. a. O.

stehen und bestehen, ohne daß diese Erkenntnis vorhanden ist. Es kann nämlich jemand ganz wohl den Sinn und die Bedeutung des Gehörten erkennen, ohne daß er deswegen einen Glaubensakt erweckt; es kann aber niemand einen Glaubensakt erwecken, der den Sinn und die Bedeutung des ihm zu glauben Vorgelegten nicht irgendwie erkennt. Auch selbst bei den Einfältigen (simplices?) muß irgendwie eine Erkenntnis mit dem Glauben verbunden sein, da solch ein inhaltsloser Glaube selbst richtungslos wäre und auch dem praktischen christlichen Leben keine Richtung geben könnte[1]."

Das Prinzip, daß der Glaube eine Erkenntnis, ein Erfassen des zu Glaubenden voraussetze — „credere in affectu est, quod vero creditur, in cognitione est" —, dient nun Hugo als Maßstab zur Beantwortung der bestehenden Fragen über den Glauben. Auf die Frage, was denn zum Glauben gehöre, d. h. „quae res ad fidem pertineant, quas credere oportet eum, qui fidelis iure nominatur", antwortet er: „Creator et salvator, et quae pertinent ad creatorem et quae pertinent ad salvatorem similiter[2]." Dieser Satz bildet fortab das Zentrum der scholastischen Glaubensforderung: Gott und Erlösung. Nun taucht aber vor Hugo sofort die Frage auf, ob denn zu allen Zeiten, auch schon von Anfang an, alle gleichviel über Gottes Majestät und das Geheimnis der Erlösung zu glauben hatten[3]. Er steht dabei vor einer Ansicht, die gleichen Glauben verlangt im Alten wie im Neuen Bunde, von den Großen wie von den Kleinen[4]. Hugo weist diese Ansicht, als im Widerspruch mit den Tatsachen stehend, als für das Christentum injuriös und für das Seelenheil gefährlich ab: „Haec si vera sunt, aut in antiquis temporibus fuit perrara salus aut nimium numerosa perfectio[5]." Energisch vertritt er, daß die Erkenntnis der Geheimnisse im Christentum eine ungleich größere geworden sei. Seine Antwort lautet: Der Glaube war zu allen Zeiten der gleiche, die Er-

[1] Anders Hoffmanns Deutung, I, p. 53 f.
[2] De sacr., l. 1, p. 10, c. 5. Migne, P. L. 176, 334.
[3] De sacr., l. 1, p. 10, c. 6. Migne, P. L. 176, 335 s.
[4] Ansicht eines Anonymus; vgl. Bernhard von Clairvaux, tractatus de baptismo, Migne, P. L. 182, 1040 s.
[5] L. c. Migne, 176, 336.

kenntnis aber nicht. Wie nämlich zu einer und derselben Zeit die Erkenntnis bei verschiedenen Gläubigen verschieden sein kann, so hat auch im Verlaufe der Zeiten die Glaubenserkenntnis überhaupt zugenommen[1] „Crevit itaque per tempora fides in omnibus, ut maior esset, sed mutata non est, ut alia esset[2]." So kannten die „simpliciores" des Alten Bundes die Zeit und Art und Verhältnisse des Erlösers nicht, ohne daß dabei ihr Seelenheil gefährdet gewesen wäre. Sie sind gerettet worden, „licet quando et qualiter et quo ordine salus repromissa fieret, ignorarent", allerdings nur dadurch, daß sie fest und stark an die verheißene Erlösung glaubten. Wie viele der heutigen Christen glauben und hoffen ohne jeden Zweifel auf ein anderes, ewiges Leben, „formam tamen ac statum ne cogitare quidem vel tenuiter norunt[3]". So genügte es nach Hugo am Anfange dem Glauben der simplices: „credere unum esse Deum creatorem omnium, dominum et rectorem universorum, ipsum quidem non esse mali auctorem, eorum tamen qui in malis eius misericordiam quaererent vel expectarent, futurum redemptorem[4]."

Damit tritt aber an Hugo die Hauptfrage heran, wie denn bei solcher Verschiedenheit der Erkenntnis die Einheit des Glaubens bestehen bleibe und worin diese gegeben sei. Wie und wodurch war der Glaube an den Erlöser immer der gleiche? Hugo antwortet darauf: „Hoc modo sano intellectu dici potest omnes ab initio iustos fidem Salvatoris habuisse et omnes in fide redemptionis venturae iustificatos fuisse, quia eandem redemptionem vel venturam crediderunt vel credentibus et cognoscentibus crediderunt; et cum fide sacramenta ipsius redemptionis, quae ab initio instituta sunt, ad sanctificationem susceperunt et in ipsis eandem redemptionem suam quasi in umbra

[1] „Confiteamur: et cognitionem eorum quae ad fidem pertinent, sicut in uno eodemque tempore secundum capacitatum diversorum differentem agnoscimus, ita quoque per successionem temporum ab initio incrementis quibusdam auctis in ipsis fidelibus non dubitemus. Unam tamen et eandem fuisse fidem praecedentium et subsequentium: in quibus tamen eadem cognitio non fuit, sic indubitanter confitemur, quemadmodum in his quos nostris temporibus fideles cernimus eandem fidem et tamen non eandem fidei cognitionem invenimus" (l. c., col. 339).

[2] L. c.

[3] L. c., col. 338.

[4] C. 7, Anfang.

et figura portaverunt[1]." Hoffmann bezeichnet diese Erklärung als „etwas dunkle Redewendungen"[2]; offenbar ist ihm ihr Sinn nicht aufgegangen. Hugo erklärt hier, daß die Einheit des Glaubens auf dreifache Art gewahrt bleibe. Erstens, indem im Glauben an die künftige Erlösung auch der Glaube an ihre nähere Art (durch Christi Geburt und Leiden) geglaubt werde, wenn man diese auch nicht kenne[3]; zweitens, indem die simplices sich an den Glauben jener anschließen, welche die näheren Umstände der Erlösung kennen[4]; drittens, indem im Gebrauch typischer Heilsmittel die Erlösung „in umbra et figura" geglaubt wird. Hugo lehrt also ein Dreifaches: erstens daß im Glauben an den erkannten Hauptgegenstand auch der Glaube an dessen nicht gekannte Umstände und Art gegeben sei, weil diese im Hauptgegenstand enthalten sei (continere); zweitens daß durch gläubigen Anschluß an die im Glauben Erleuchteten auch die simplices ohne jene Erleuchtung das Gleiche glaubten; drittens daß es ein Glauben durch Vermittlung vorbildlicher Heilsmittel gibt — für diese Art von Glauben hat Hugo in der Summa Sententiarum den augustinischen Ausdruck: „fides Christi velata in mysterio" oder „fides Christi occulta in mysterio". Eine nähere Erklärung findet sich nur bezüglich der zweiten Art von Glauben[5].

Obwohl Hugo zum Glauben Kenntnis verlangt, kennt er doch eine dreifache Art, etwas

[1] L. c., c. 7, col. 340.

[2] I, p. 56.

[3] „Omnes qui futuram redemptionem crediderunt, haec etiam, in quibus redemptio constabat, credidisse, non inconvenienter affirmantur. Inquantum enim ipsam quae omnia haec continebat redemptio venturam crediderunt, haec crediderunt, quamvis eandem de ipsis omnes in credendo cognitionem non habuerunt (col. 340).

[4] „Isti quidem (simplices) venturum in carne redemptorem et moriturum, resurrecturum . . . manifeste non cognoverunt. Et tamen fidem nativitatis et passionis . . . in hoc eos verissime habuisse dicimus, quia credentibus et scientibus haec fide et devotione sub spe et expectatione eiusdem redemptionis adhaeserunt, quamvis modum eiusdem redemptionis suae similiter non cognoverunt" (l. c.).

[5] „Semper in Ecclesia Dei ab initio fidem et cognitionem fuisse credimus incarnationis et passionis Christi, quia ab initio nunquam defuerunt, qui hoc cognoverunt. (Eben vorher hatte er geschrieben: „Soli hoc cognoverunt, qui per spiritum singulariter ad hoc illuminati fuerunt.") Alii salvabantur, quia horum perfectioni fide simplici iungebantur et eos bene operando sequebantur" (c. 6, Ende).

nicht Erkanntes zu glauben: erstens durch Glauben an einen erkannten Gegenstand, in dem das Unerkannte enthalten ist; zweitens durch gläubigen Anschluß an erleuchtete Gläubige; drittens durch gläubige Benützung vorbildlicher Heilsmittel. Hier haben wir den Anfang und die Grundlegung der späteren Lehre von der fides implicita. Ohne die technische Formel geschaffen zu haben, hat Hugo die Grundzüge der Lehre gegeben und die Entwicklung bestimmt. Kein Geringerer als der hl. Bernhard hat Hugo freudig zugestimmt, und zwar unter Berufung auf Beda Venerabilis[1]. Die folgende Scholastik hat Hugos Gedanken weitergeführt.

Hoffmann aber hat Hugos Gedanken nicht erfaßt. Ihm erscheint die fides velata als nur verhüllt, der Anschluß an die illuminati credentes et scientes als bloßer Anschluß ohne jede Erkenntnis[2]. Aber Hugo setzt auch im Alten Bunde Erkenntnis Gottes und der Erlösung als solcher voraus, ebenso den gläubigen Gebrauch der Heilsmittel; nur die nähere Art der Erlösung, die typische Bedeutung der Heilsmittel kennen die simplices nicht; diese Erkenntnis bleibt „verhüllt" und „im Schatten". Für die Zeit nach Christus setzt Hugo überdies allgemeine Erkenntnis der Person des Erlösers und der Art der Erlösung voraus: „sub gratia manifeste omnibus iam et praedicatur et creditur et modus redemptionis et qualitas personae redemptoris[3]", selbstverständlich auch Kenntnis der Majestät des Schöpfers, da er diese schon im Alten Testamente verlangt.

Petrus Lombardus[4]

Eine bedeutsame Förderung erhielt unsere Lehre durch den Magister Sententiarum, Petrus Lombardus († 1164)[5]. Er behandelt unsere Frage in der 25. Distinktion des dritten Buches seiner Sentenzen, welches von nun an bei den Sentenzenkommentatoren die klassische Stelle über fides implicita und explicita wird.

---

[1] Tractatus de baptismo, c. 3, in Migne, P. L. 182, 1041.
[2] I, p. 51.
[3] L. c., c. 6 (Schluß).
[4] Hoffmann I, p. 57—61.
[5] Siehe über ihn Grabmann, a. a. O., II, p. 359—407.

Der Lombarde definiert den Glauben als „virtus qua creduntur quae non videntur“, sofern es sich nämlich um Gegenstände handelt, „quae ad religionem pertinent“ (III, d. 23, c. 2)[1]. Dieser Glaube ist objektiv und subjektiv bei allen der gleiche; objektiv, weil alle das gleiche glauben müssen und auch alle das gleiche glauben; subjektiv, weil alle mit dem gleichen Glauben glauben, wie alle Menschen gleicherweise ein menschliches Antlitz haben (l. c., c. 6). Heb. 11, 1 gilt ihm als descriptio fidei (l. c., c. 8). Wenn aber der Glaube auch „de non visis“ ist, so doch nicht „de eo quod omnino ignoratur“, da der Glaube die Glaubensbotschaft zur Voraussetzung hat (fides est ex auditu). So glauben wir zwar manches, das wir nur aus und durch den Glauben (Glaubensbotschaft) kennen, nämlich die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, aber nicht so, daß wir sie gar nicht kennen, da ja der Glaube ex auditu ist[2]. Wie Hugo verlangt auch der Lombarde zum Glauben ein Erfassen und Verstehen der Glaubenslehre; nur begründet er dies tiefer als Hugo aus der Abhängigkeit des Glaubens von der Offenbarung.

Die 25. Distinktion handelt „de fide antiquorum“, d. h. über das notwendige Glaubensmaß im Alten Testament. Hier stellt der Lombarde fest, daß nach Heb. 11, 6 jederzeit der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung zum Heile notwendig war, daß aber überdies nach dem Zeugnis der „Heiligen“ (Augustin, Gregor) Glaube an den Erlöser erforderlich sei (c. 1). Bezüglich des Erlösers wird es als kontrovers hingestellt, ob Geburt, Tod, Auferstehung und Ankunft zum Gericht zu glauben waren oder ob es genügte, „habita fide Trinitatis“ an die Menschwerdung und das Gericht des Sohnes Gottes zu glauben (c. 3). Nun erhebt sich aber die Schwierigkeit betreffs der simplices, „quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui pie credebant, quod eis traditum fuit“ (c. 2). Der Lombarde beantwortet die Schwierigkeit wie Hugo damit, daß die simplices des Alten Bundes „fide velata in mysterio“

[1] Bei den Scholastikern werden wir der größeren Bequemlichkeit halber die Fundstellen im Texte anführen.

[2] „Nemo potest credere in Deum nisi aliquid intelligat, cum fides sit ex auditu praedicationis ... Nec ea quae prius creduntur quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu; ignorantur tamen ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo quod ignoratur, sed non penitus“ (d. 24, c. 3).

glaubten. Die Erklärung und Begründung schöpft er aber nicht wie Hugo allein aus der zum Glaubensakte nötigen Erkenntnis, sondern tiefer gehend aus der verschiedenen Art der Offenbarung, auf die sich der Glaube der maiores und simplices stützt. Auch im Alten Bund ist allen Gerechten und Geretteten die Offenbarung der Menschwerdung zuteil geworden, aber „vel distincta vel velata vel in aperto vel in mysterio". Eine distinkte Offenbarung und „in aperto" empfingen Abraham und Moses und die übrigen maiores, d. h. die Träger der alttestamentlichen Offenbarung; eine velata oder in mysterio die simplices, d. h. die übrigen Gläubigen. Den simplices, denen ja unmittelbar keine Offenbarung über den Messias geworden, war aber geoffenbart, „ea esse credenda, quae credebant illi maiores et docebant". Demgemäß glaubten sie auch an die diesen gewordene Offenbarung, indem sie „ex revelatione fidei sibi factae maioribus credendo inhaerebant, quibus fidem suam quasi committebant". Die fides velata oder in mysterio ist also dem Lombarden identisch mit dem Anschluß an den Glauben der maiores. Das bedarf einer Erklärung.

Die maiores, wie Abraham, Isaak und Jakob, haben nach dem Lombarden die Offenbarung unmittelbar erhalten (distincta, in aperto), darum ist auch ihr Glaube ein distinkter; die minores empfangen die Offenbarung durch Vermittlung der maiores, darum ist ihre fides eine velata, in mysterio; sie müssen nämlich sich an den Glauben der maiores anschließen, ihnen ihren Glauben anvertrauen (fidem committere). Dies geschieht allerdings nur aus dem Grunde, weil ihnen geoffenbart ist, daß sie das glauben müßten, was die maiores, die Patriarchen, glaubten. Ritschl denkt dabei an eine besondere, private Offenbarung, aber selbst Hoffmann[1] anerkennt, daß der Lombarde an eine allgemein gültige Offenbarung denkt. Dagegen meint Hoffmann (a. a. O.): „Die ihnen (den simplices) gewordene Offenbarung wird sich wohl darauf beschränken, daß sie mit den maiores in Berührung kamen." Allein der naheliegende Gedanke ist der, daß das ganze jüdische Volk, auch in seinen minores, die Offenbarung besaß, daß der Glaube seiner maiores, wie des Abraham und Moses,

[1] I, p. 59.

göttliche Offenbarung, der wahre Glaube sei und alle zur Annahme verpflichte. In diesem Sinne sagt der Lombarde: „Dici potest, nullum fuisse iustum vel salvum, cui non esset facta revelatio vel distincta vel velata, vel in aperto vel in mysterio. Distincta, ut Abrahae et Moysi, aliisque maioribus, qui distinctionem articulorum habebant; velata, ut simplicibus, quibus revelatum erat ea esse credenda quae credebant illi maiores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant ... ita (et) tunc minus capaces ex revelatione sibi facta maioribus credendo inhaerebant, quibus fidem suam quasi committebant ... Humilitate maioribus adhaerendo in mysterio credebant, quae et illi in mysterio docebant." Die fides velata der simplices im Alten Bund ist also nichts anderes als der auf den Glauben der Patriarchen, bzw. auf die diesen gewordene Offenbarung gestützte Glaube, der als solcher naturgemäß weniger distinkt ist als der Glaube der Patriarchen selbst. So haben auch jene simplices an den Erlöser geglaubt, „quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui pie credebant, quod eis traditum fuit". Obwohl dieser Glaube ein weniger distinkter war, will der Lombarde doch nicht sagen, daß im Alten Testament die simplices keinen bestimmten Glauben besaßen oder nur den einen Akt: „Ich glaube, was die maiores glauben." Außer diesem Akt des Glaubens und außer dem Glauben an Gott und dessen Vorsehung glaubten die minores auch tatsächlich an all das, was sie als Glauben der maiores erkannten: „pie credebant, quod eis traditum fuit". Die Verhüllung des Glaubens (fides velata) besagt also nicht Ausschluß jeder bestimmten Glaubenserkenntnis, sondern daß der Glaube sich auf die Patriarchen stützt und an ihren Glauben anschließt. Hoffmann meint, daß im Ausdrucke fides velata „eine Eigenschaft des Glaubensinhaltes ... ungenau auf die Glaubensfunktion übertragen" werde (I, 59), aber der Lombarde benennt den Glauben mit Recht nach der Offenbarung, auf die er sich stützt. Allerdings ist die fides velata dem Lombarden eine wahre fides, nicht ein bloß natürlich-völkischer Anschluß an den Glaubensinhalt der Patriarchen, wie Hoffmann meint.

Über den im Neuen Testament notwendigen Glauben spricht der Lombarde sich nur indirekt aus, da er eben de fide antiquorum schreibt. Immerhin bemerkt er, daß im

Neuen Testament der Glaube an Gottes Dasein und Vergeltung ganz gewiß (certissime) nicht genüge, und fügt bei: „oportet enim universa credi, quae in Symbolo continentur“ (c. 1). Aber auch für das Neue Testament bemerkt er: „In Ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos symboli distinguere et assignare non valent; omnia tamen credunt, quae in symbolo continentur; credunt enim quae ignorant, habentes fidem velatam in mysterio“ (c. 2). Der Lombarde fordert also im Neuen Testament Glauben nicht nur an Gottes Dasein und Vergeltung und an den Erlöser, sondern auch an „alles, was im Symbol enthalten ist“. Dieses aber kann von „minus capaces“ auch „fide velata in mysterio“ geglaubt werden, diese wird also von den alttestamentlichen simplices auch auf die neutestamentlichen „minus capaces“ übertragen. Was bedeutet aber „fides velata“ an das, was im Symbol enthalten ist? Hoffmann (I, 60) meint, daß der Lombarde sich mit einem „summarischen Glauben“ an das Symbol begnüge, d. h. wohl in dem Sinne: „Ich glaube, was im Symbol enthalten ist“, ohne jede Kenntnis seines Inhaltes. Ist das aber der Sinn der Stelle? Der Lombarde sagt, daß einige minus capaces „articulos distinguere et assignare non valent“. Das heißt aber nicht, daß sie überhaupt die Artikel, den Wortlaut und Wortsinn nicht kennen, sondern daß sie den Inhalt, Sinn und Unterschied der einzelnen Artikel nicht näher zu erfassen und anzugeben vermögen. In diesem Sinne erklärt auch der hl. Thomas den Text (in expositione textus): „Nesciunt eos (articulos) distinguere, quamvis explicite cognoscant illud, quod in articulis continetur.“ „Distinguere et assignare“ hat den Sinn von distinkter Erkenntnis. So deutet ja auch Hoffmann (I, 59) das „(simplices) ita distincte nesciunt trinitatem assignare“ bei Hugo in dem Sinne, „daß sie die schwierigen metaphysischen Bestimmungen des Trinitätsdogmas nicht so genau wiederzugeben vermöchten“. Der Lombarde spricht also den minus capaces nicht die einfache Kenntnis des Symbols, sondern nur die nähere Erkenntnis seines Inhaltes ab. Daraus ergibt sich einerseits, daß die simplices diesen Inhalt nicht zu kennen brauchen, anderseits aber, daß die übrigen nicht bloß einfach den Wortlaut und Wortsinn der Artikel, sondern auch deren näheren Sinn und eingehende Erklärung glauben müssen.

Weiters ergibt sich daraus, **was** die minus capaces fide velata glauben, nämlich eben diesen von ihnen nicht erkannten näheren Sinn des Symbols. In diesem Sinne sagt der Lombarde: credunt quod ignorant. Die simplices glauben nämlich auch diesen Sinn, die Erklärung des Symbols, auch wenn sie dieselbe nicht kennen; sie glauben einen Artikel mit Einschluß des Sinnes, den sie nicht kennen, sie glauben z. B. an das sedere ad dexteram Patris, ohne zu wissen, was es genau bedeutet. Der hl. Thomas deutet denn auch das ignorare als ein nicht explicite scire (a. a. O.). So hatte es auch Hugo gebraucht.

Den nicht erkannten Sinn glauben die simplices „habentes fidem velatum in mysterio", d. h. nach der Terminologie des Lombarden im Anschluß an den Glauben der maiores. Der Lombarde führt dies nicht weiter aus, der Sinn muß ihm also klar erscheinen. Wenn die minores im Alten Bund wußten und glaubten, daß der Glaube ihrer maiores wahr und zu glauben sei, so wissen und glauben noch mehr die minores des Neuen Bundes, daß der Glaube ihrer maiores wahr und zum Glauben verpflichtend ist. Darum glauben auch die minus capaces „fide velata" die Artikel in dem Sinne, in dem die maiores sie glauben. Darin liegt auch die Parallele der neuzeitlichen mit den alttestamentlichen simplices. Wenn sie Hoffmann (I, 60) als „Erschleichung" erscheint, so ist daran nur seine falsche Interpretation schuld. Volle Gleichheit hat auch der Lombarde nicht behauptet.

Will nun der Lombarde wenigstens das lehren, daß die minus capaces gar keine Erkenntnis des näheren Sinnes der Artikel haben? Jedenfalls spricht er das nicht aus. Er sagt vielmehr nur positiv, daß die incapaces fide velata auch das glauben, was sie nicht wissen. Die Analogie mit den Alttestamentlichen legt vielmehr nahe, daß sie infolge ihres allgemeinen Anschlusses an den Glauben der maiores wenigstens teilweise auch deren bessere Glaubenserkenntnis sich aneignen. So hatte nach dem Lombarden Cornelius Glauben an den kommenden Erlöser, aber nur in mysterio, weil er die bereits stattgefundene Menschwerdung noch nicht kannte. Petrus belehrte ihn nun darüber (c. 4). So kann aber auch ein minus capax über das distinguere et assignare articulos belehrt und zu distinktem Glauben geführt werden. Über-

haupt will der Lombarde in der 25. Distinktion gar nicht bestimmen, wie viel oder was ein minus capax vom Symbol wissen muß. Es genügt ihm, darauf hinzuweisen, daß auch die minus capaces alles glauben, wenn auch fide velata, was im Symbol enthalten ist; denn all dies muß im Neuen Testament an und für sich gekannt und geglaubt werden. Hoffmann schreibt darum nicht ganz richtig, „der Lombarde habe zuerst von allen die Frage nach dem Minderglauben (!) der gegenwärtigen simplices auf das Gebiet des apostolischen Symbols hinübergespielt“ (I, 59). Schon Hugo hat bemerkt, daß die simplices keine genauere Kenntnis von der „vita aeterna“ hätten. Der Einfluß des Lombarden liegt in einer anderen Richtung.

Hugo von St. Viktor hatte eine dreifache Art unterschieden, wie die simplices etwas glauben, was sie nicht erkennen, und wie sie alles glauben, was geoffenbart ist; der Lombarde greift nur eine davon heraus — den Anschluß an den Glauben der maiores. Diesen nennt er fides velata, welcher er die fides distincta entgegensetzt. Es ist nun sehr darauf zu achten, in welchem Sinne der Lombarde die beiden Termini versteht. Unter fides distincta versteht er, wie wir gesehen, den Glauben an einen Artikel mit Kenntnis seines ganzen Sinnes und Inhaltes (nämlich soweit dieser vorliegt). Fides distincta besagt also mehr als bloße Kenntnis des Wortsinnes eines Artikels, sie umfaßt auch das distinguere et assignare. Einen Artikel distincte glauben, heißt seinen ganzen Inhalt kennen und so glauben. Unter fides velata versteht er den Glauben an einen Artikel ohne Kenntnis seines vollen Inhaltes; sie besagt also eine teilweise, aber nicht totale Unkenntnis des Artikels. Einen Artikel fide velata glauben, heißt darum nicht, ihn gar nicht kennen, sondern heißt einen Artikel so glauben, daß man seine Tragweite und Bedeutung nur im Anschluß an den distinkten Glauben der maiores glaubt, ohne sie direkt zu kennen. Man darf sich also von der späteren und heutigen Bedeutung des implicite credere nicht beirren lassen. Auch die fides velata kann die Artikel kennen, d. h. deren Wortlaut und eventuell den Wortsinn, wenn dies auch nicht immer der Fall ist; die

fides distincta kennt aber auch die weitere Bedeutung und Tragweite des Artikels und glaubt diese direkt, während die fides velata diese weitere Bedeutung und Tragweite nicht kennt, sondern im Anschluß an die maiores glaubt — credunt quae ignorant, habentes fidem velatam in mysterio[1]. Metonymisch kann man dann auch den Glauben an das nicht Erkannte als solches fides velata nennen. Keineswegs aber darf man im Sinne des Lombarden fides velata mit voller Ignoranz gleichsetzen.

Bei der großen Autorität des Lombarden ist es begreiflich, daß seine Distinktion bald in den theologischen Sprachgebrauch überging, und zwar im engeren Sinne des Lombarden. Tatsächlich schließt sich auch die unmittelbar folgende Entwicklung daran an. In der Formulierung des Lombardus liegen aber auch die nun eintretenden Schwierigkeiten für die Lösung der aufgeworfenen Fragen.

Im Sinne des Lombarden schreibt sein Schüler Petrus von Poitiers[2] (1193 Kanzler der Pariser Universität) in Sententiarum, l. 3, c. 21 (Migne, P. L. 211, 1093 s). Er lehrt dort im Anschluß an Gregor d. G. (Hom. 16 in Ezech.), daß die Glaubenserkenntnis der moderni (= im Neuen Testament) größer sei als die der antiqui (= im Alten Testament), weil die ersteren das Evangelium haben: „amplior fides habetur a modernis quam ab antiquis cognitione, quia praedicatum est eis Evangelium". Außerdem gibt er es als probabel zu, daß die Alten nur die beiden Artikel von der Nativitas (Inkarnation) und Ankunft zum Gerichte (siehe Lombardus) glauben mußten, während er das bei den Modernen nicht voraussetzt. Nun bemerkt er weiter, daß diese Artikel von den maiores distincte, von den minores sub velamine erkannt wurden, wie auch noch heute manche tierische Menschen die Glaubensartikel nicht zu nennen oder unterscheiden vermögen, aber im Glauben der maiores der Kirche gerettet werden: „et ista quidem credebant distincte ut emunerata sunt, ut Abraham, Isaac et Jacob. Alii vero

[1] Das credunt quae ignorant ist darum auch nicht absolut zu nehmen, sondern ist mit habentes fidem velatam zu verbinden.

[2] Über Petrus von Poitiers und seine Bedeutung für den Einfluß des Lombarden siehe Grabmann, a. a. O., II, p. 501—524, 406.

simpliciores credebant ista sub velamine, fidem habentes velatam, sicut est etiam hodie, quia quidam bestiales homines sunt, qui non sciunt distinguere articulos fidei nec etiam nominare, qui tamen salvantur in fide maiorum Ecclesiae.“ Hoffmann (III, 3) schließt daraus, daß „im Sinne unseres Autors die . . . modernen simplices ebenfalls von einem distinkten Glauben auch nur an diese zwei Artikel befreit“ seien. Allein Petrus von Poitiers lehrt dies nur bezüglich ganz unfähiger Individuen (quidam bestiales homines); von den anderen simplices setzt er offenbar voraus, daß sie die Artikel wenigstens zu nennen wissen, wenn sie auch deren genaueren Inhalt nicht kennen — ganz im Sinne des Lombarden.

(Fortsetzung folgt)

GOTTES WESEN UND WIRKEN

Weitere Aufschlüsse über die Tätigkeit der Geschöpfe nach S. Thomas von Aquin

Dargelegt von P. Fr. Mag. GUNDISALV FELDNER O. P.

I. Die Weisheit des Aquinaten

1. Unsere frühere Darlegung haben wir mit der Behauptung geschlossen, daß die Lehre des Aquinaten nicht Wissenschaft im herkömmlichen Sinne, noch viel weniger in der modernen Bedeutung verstanden, sondern, was weit mehr ist, Weisheit genannt werden müsse. Hier ist der Beweis für unsere feststehende Überzeugung.

2. Die Weisheit, die höchste Stufe unserer Erkenntnisse hier auf Erden, befaßt sich mit der Erforschung und Erkennung der höchsten Ursachen und bildet sozusagen das Haupt, den Vorsitzenden und Ordner aller anderen Wissenszweige. Daher beschäftigt sie sich sowohl mit den Schlußfolgerungen aus den höchsten Prinzipien als auch mit diesen selber. Infolgedessen faßt sie alle anderen Erkenntnisse und Erkenntnisweisen in sich.

3. Stützt die Weisheit ihre Begründungen auf die Offenbarung, so nennen wir sie mit Recht eine göttliche Weisheit, denn sie betrachtet dann nicht bloß die höchsten Ursachen an sich, sondern auch gemäß der Art und Weise eben dieser Ursachen. Darum heißt sie im besten Sinne: Theologie. Werden die Begründungen der höchsten Ur-

sachen der Erkenntnis aus den Geschöpfen entnommen, dann haben wir die Metaphysik vor uns. — Et cum habitus speculativi sint tres secundum Philosophum VI. Ethic. 7, scilicet sapientia, scientia et intellectus, dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat: et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum. Et est etiam magis dicenda sapientia quam Metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam. Metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. Unde ista doctrina magis etiam divina dicenda est, quam Metaphysica, quia est divina quantum ad subiectum et quantum ad modum accipiendi. Metaphysica autem quantum ad subiectum tantum. Sed sapientia, ut dicit Philosophus in VI Ethic. 7 vel 8, considerat conclusiones et principia. Et ideo sapientia est scientia et intellectus; cum scientia sit de conclusionibus, et intellectus de principiis. (Prolog. ad I. Sent. quaest. 1, a. 3, qu. 1, solut. und 3. — Vgl. Prolog ad II. Sent.)

4. Von der Lehre des hl. Thomas nun sagt die höchste Instanz, die den ganzen Schatz der göttlichen Weisheit von der ewigen Weisheit, dem eingeborenen Gottessohne, überkommen, zur sicheren Aufbewahrung und Verteidigung gegen Angriffe anvertraut erhalten hat, der Aquinate habe durch seine wunderbare Gelehrtheit die katholische Kirche verherrlicht. — Deus, qui ecclesiam tuam beati Thomae, Confessoris Tui atque doctoris, mira eruditione clarificas. (Officium des 7. März.)

5. Daß es sich bei diesem Lobe des Aquinaten nicht allein um die vorhin gezeichnete göttliche Weisheit, um die Theologie, sondern ebenso auch um die menschliche, die Metaphysik, handelt, dessen sind die römischen Päpste der neueren Zeit nicht weniger Zeugen, als deren hohe, erlauchte Vorgänger der früheren Jahrhunderte. Es herrscht mit Bezug auf dieses Gebiet der zweifachen Weisheit des hl. Thomas von Aquin der unanimis consensus der obersten Entscheidungsstelle darüber, was Wahrheit ist. Daher ist es auch ganz und gar nicht in der Ordnung, und es verrät ein kaum verständliches, um nicht mehr zu sagen, eigentümliches, nicht fernerhin entschuldbares Vorgehen gewisser Kreise in der allerneuesten Zeit, die nach dem Beispiele des Pilatus (Johannes; 18, 38) an die römischen

Päpste die Frage zu richten scheinen: was ist Wahrheit? und unbekümmert ihre eigenen Wege weitergehen.

II. Der Aufstieg des Aquinaten zum Throne der Weisheit

6. Wir übergehen hier die göttliche Weisheit des Aquinaten, seine Theologie, dafür aber soll uns seine menschliche Weisheit, die Metaphysik, in unseren Tagen Weltanschauung genannt, etwas länger beschäftigen. Dies um so mehr als die moderne Wissenschaft daraus noch etwas zu lernen überreiche Gelegenheit hat. Wenn sich die moderne Wissenschaft ihrer Voraussetzungslosigkeit, als der wichtigsten Errungenschaft der Neuzeit rühmen zu dürfen vermeint, so trifft dieses Lob allerdings die Voraussetzungslosigkeit jeglicher Logik und Metaphysik. Ob die Spender des Lobes damit zufrieden sind, wissen wir nicht. Die Ergebnisse dieser Wissenschaft sind kaum darnach ausgefallen. Darum ist dieser Ruhm auch so billig zu haben. Es genügt dazu einfach die Voraussetzungslosigkeit aller Denkgesetze und allerersten Prinzipien.

7. Eine so billige Arbeit hat der hl. Thomas allerdings sich nicht geleistet. Dafür ist aber dann auch das Ergebnis von ewiger Dauer: aere perennius. Der Aquinate war der Überzeugung, daß ein Forscher, Gelehrter, Philosoph oder wie man ihn nennen möge, mit der vollständigen Voraussetzungslosigkeit weder etwas beginnen noch fortsetzen und vollenden könne. Daher setzt der englische Lehrer drei Dinge voraus: eine gegebene Welt, die man nicht erst selber erdenkt und konstruiert, sondern mit den gesunden Sinnen betrachtet und durchforscht; dazu etwas Verstand oder Denkkraft; endlich die unserer Natur mitgegebenen Denkgesetze: die prima principia per se nota, aus welchen die Denkkraft die logisch richtigen Schlußfolgerungen ableitet. Das ist alles, was der Aquinate und überhaupt ein jeder ernst denkende, wahrheitsliebende Mensch bei sich selbst und bei anderen, die mitzählen wollen, unter jeder Bedingung voraussetzen muß. Mit diesen unentbehrlichen Werkzeugen ausgerüstet, schreitet S. Thomas von Aquin an seine Arbeit, an die Erforschung des Himmels und der Erde mit allem, was drauf und dran ist, bis er bei dem Schöpfer alles dessen angelangt und auch Gott den Herrn, soweit es unseren natürlichen Geistes-

kräften menschenmöglich ist, kennen und bewundern gelernt hat. Damit hat S. Thomas sich in die höchsten und letzten Gründe der Dinge vertieft und dadurch das Ziel, die wahre Weisheit, erreicht: Sapientia, secundum nominis sui usum, videtur importare eminentem quandam sufficientiam in cognoscendo, ut etiam in seipso certitudinem habeat de magnis et mirabilibus, quae aliis ignota sunt; et possit de omnibus iudicare, quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit; possit etiam et alios ordinare per dictam eminentiam (III. Sent. dist. 35, q. 2, qu. 1, sol.). — Sicut se habet sapientia, quae est virtus intellectualis, ad intellectum principiorum, quia quodammodo comprehendit ipsum, ut dicitur in VI. Ethic. 8, secundum quod ex principiis negotiatur circa altissima et difficillima; et de his etiam quodammodo ordinat, inquantum reducit omnia ad unum principium, et eius est disputare contra negantes ipsa; ita se habet sapientia quae est donum etc. (a. a. O., ad 1).

8. Aus dieser letzteren Bemerkung des englischen Lehrers werden wir mit einer neuen Aufgabe, die der Weisheit obliegt, näher bekannt. Diese Aufgabe besteht in Beurteilung und Anordnung, entsprechend dem Gesetz und der Richtschnur für alles Untergeordnete. Denn immer muß das Höhere für das Niedere die Richtlinie abgeben. Man kann allerdings auch mit dem zu Unterststehenden beginnen und weiter zu dem Höheren aufsteigen, das Endurteil jedoch kann nur durch das Höhere erfolgen, aus dem dann für das Niedere die Schlußfolgerungen gezogen werden. Darum muß der Weise die höchsten Ursachen genau kennen. — Ad sapientem pertinet iudicare et ordinare. Iudicium autem de aliquibus fieri non potest, nisi per ea, quae sunt lex et regula eorum. Semper autem oportet quod superiora sint inferiorum regula. Et ideo oportet de infimis per superiora iudicare, quamvis intentio quandoque ab infimis incipiat, et ad suprema tendat. Tamen iudicium nunquam perficitur, nisi per superiora, in quibus inferiora resolvuntur. Et ideo oportet sapientem de altissimis cognitorem esse (a. a. O., sol. 2).

9. Die soeben vernommene Bemerkung des hl. Thomas ist von entscheidender Bedeutung. Der Forscher, auf welchem Gebiete immer, sei er Physiker, Chemiker, Physiolog, Astronom usw., mag mit dem ihm zugehörigen Gegenstande sich eingehend befassen und dadurch zur all-

gemeinen Berühmtheit gelangen. Bleibt er jedoch bei den unmittelbaren Ursachen stehen oder zieht daraus allgemeine und letzte Schlußfolgerungen schlechthin, so hat er damit noch lange nicht den Rang eines Weisen im eigentlichen Sinne erreicht. Er ist einfach Fachgelehrter von Ruf, aber kein Metaphysiker. Will er nichtsdestoweniger auf Grund dieser nächsten Ursachen sich eine Weltanschauung bilden, so geht er grausam in die Irre. Leider geschieht das nur zu häufig, namentlich von seiten der verschiedenen Professoren zu ihrem eigenen und zum schweren Schaden der Zuhörer: Altissimum antem dicitur dupliciter. Uno modo simpliciter, quod praeeminet omnibus. Et hoc modo divina altissima sunt. Unde eum, qui simpliciter sapiens dicitur, oportet circa divina instructum esse. Alio modo dicitur altissimum in genere aliquo. Et qui circa hoc instructus est, non simpliciter sed in genere illo sapiens dicitur (a. a. O.).

10. Der englische Lehrer nun hat in seiner Erkenntnis der geschaffenen Welt nicht vor den nächsten, unmittelbaren Ursachen Halt gemacht, sondern ist bis zu den ersten, höchsten Ursachen durchgedrungen, soweit die menschliche Verstandeskraft eben noch ausreicht. Daher gebührt ihm ohne Frage der Name eines Weisen schlechthin, weil er selber den Bedingungen, die er für diesen Ehrennamen voraussetzt und schriftlich hinterlassen hat, vollauf gerecht geworden ist. S. Thomas erkennt die höchsten Ursachen und beurteilt alles andere nach diesen Ursachen.

III. Die erste Voraussetzung des englischen Lehrers

11. Zunächst müssen wir ausdrücklich betonen, daß zu einer festgegründeten Weltanschauung es keinerlei Fachstudien bedarf. Die richtige Weltanschauung ist für einen jeden Menschen, ob gelehrt oder ungelehrt, vorgeschrieben, also eine strenge, überaus ernste Aufgabe und Pflicht. Ein Abgesandter Gottes, S. Paulus, hat uns darüber jeden Zweifel benommen. Dieser gewaltige Apostel des Herrn spricht von Menschen, die Gottes Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Denn, erklärt der Völkerapostel, was an Gott, der ersten und höchsten aller Ursachen, unsichtbar ist, wird in der Weltschöpfung eben durch das,

was geschaffen ist, in Gedanken angeschaut, auch seine ewige Macht und Gottheit, so daß sie unentschuldbar sind (Röm. 1, 18—22). — Unsere modernen Gottessucher wissen also, wo sie anzufangen, wo sie zu suchen haben, andernfalls trifft auch sie das Wort, daß sie keine Entschuldigung verdienen. Mit dem „inneren Erlebnis“ kommt man nicht zum Ziele. Gott muß man aus den geschaffenen Dingen erweisen, nicht aber „innerlich erleben“, denn Gott ist nicht unmittelbar der Gegenstand unseres Verstandes: Quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut obiectum intellectus. Et hoc requiritur ad cognitionem. Unde etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi ratiocinando ex obiectis in actus, et ex actibus in potentias (I. Sent. dist. 3, q. 1, a. 2, ad 3; vgl. a. a. O., dist. 3, q. 4, a. 5).

12. Die moderne Wissenschaft verlangt ja aber gar nicht, daß Gott unserem Verstande als Gegenstand nahe sei. Ach, wozu Verstand, „Gefühl ist alles“! „Inneres Erleben“! Sehr gut. Wenn nur dieses innere Erlebnis der verschiedenen Menschen, selbst der Gelehrten, nicht ein gar so verschiedenes, oft widersprechendes wäre! Nach dieser Methode des inneren Erlebnisses gelangt jeder Mensch höchstens zu einem eigenen Gott, aber nicht zu dem Gott der Wahrheit. Noch dazu ist dieser Gott nicht einmal erkannt, sondern bloß gefühlt, erlebt. Tiefer kann die moderne Wissenschaft nicht mehr sinken. Sie verzichtet ohne weiteres auf die Arbeit des Verstandes, unserer edelsten Geisteskraft, und forscht mit dem Gefühl. Echt weiblich, dieser Männerstolz.

13. Der englische Lehrer faßt die Sache ganz anders, und zwar gründlich anders an. Eingedenk der Worte des Völkerapostels, daß Gott, die höchste Ursache, aus der Welt, seinem Werke, erkannt, nicht gefühlt oder innerlich erlebt, sondern erkannt werde, geht der Aquinate mit seinen Sinnen- und Verstandeskräften an die Erforschung der Welt, des Gotteswerkes. Aber wohlgemerkt, der Aquinate erachtet vorläufig die Welt noch keineswegs als das Werk Gottes. Damit wäre ja Gott, die höchste Ursache, schon vorausgesetzt, dessen Existenz bereits erwiesen. Die Welt ist dem hl. Thomas nur etwas wirklich Vorhandenes, nicht Eingebildetes oder Selbster-

dachtes. Darum forscht er nach der Ursache eben dieser Welt. Das ist für ihn die erste Aufgabe, die dann weitere im Gefolge hat.

14. Damit ist die Voraussetzung des Aquinaten bei seiner Forschung genau gezeichnet. Das Sichtbare, das Sinnenfällige liegt uns Menschen hier auf Erden am nächsten. Daher beginnt der englische Lehrer seine Forscherarbeit mit der sichtbaren Welt. Diese sinnenfällige Welt mit ihren Erscheinungen und Wesenheiten entspricht unseren natürlichen Erkenntniskräften. Sie bildet den unmittelbaren Gegenstand. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hoc materia individuali. Et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse. Ea igitur, quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale; eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae (Summ. theol. I. Pars., q. 12, a. 4).

15. Es ist selbstverständlich, daß der Mensch, zumal der Forscher, nicht bei den Ergebnissen der Erkenntnis durch die Sinne stehen bleiben darf. Die Untersuchungen, Experimente und wie derlei Dinge heißen, lassen noch keine vollgültige Schlußfolgerung auf die weiteren Ursachen zu. Dazu bedarf es schon des Verstandes: Quae tamen (anima) habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali. Unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia autem virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse, nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus (a. a. O.).

16. Man wende nicht ein, daß dem Aquinaten die Forschung nach den höchsten Ursachen gegenüber der modernen Wissenschaft gar nicht möglich gewesen sei. Es hätte dieser Zeit überhaupt an den nötigen Behelfen gemangelt.

Die Berechnungen, Untersuchungen, Experimente usw. seien in jeder Weise fehlerhaft gewesen. Ohne die unentbehrlichsten Instrumente, dazu bei der Kritiklosigkeit könne man unmöglich ein günstiges Ergebnis erwarten. Ganz anders gestalte sich die Sachlage in unserer Zeit.

17. Die Antwort darauf ist bald gegeben. Zunächst muß bemerkt werden, daß ein jeder Mensch, nicht allein die Gelehrten, in der Lage ist, Gott, die höchste aller Ursachen, zu erkennen, weil ein jeder ohne Ausnahme zu dieser Erkenntnis verpflichtet ist. Eine Pflicht ohne die Möglichkeit, sie zu erfüllen, kann es nicht geben. Nun, wie vielen Menschen standen und stehen bis heute alle die von der modernen Wissenschaft angepriesenen Mittel zur Verfügung? Dann wären alle die vielen Menschen zu entschuldigen. Haben vielleicht die Heiden von allen diesen Mitteln Gebrauch machen können? Sicher nicht. Warum verurteilt sie dann S. Paulus und verkündet ihnen Gottes Zorn? Die moderne Wissenschaft treibt ein höchst frivoles, gefährliches Spiel. Stehen ihr angeblich weit bessere, verläßlichere Mittel zu Gebote, um die letzte und höchste Ursache zu erkennen, und sie leugnet gerade, gestützt auf ihre genaue Forschung, diese Ursache, so ruft sie erst recht Gottes Zorn auf sich herab, weil sie die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit niederhält. Gottes Zorn erfahren wir jetzt leider mehr, als uns lieb ist. Denn Gott läßt es zu, daß diese Wissenschaft, Kultur nennt sie sich auch, die schöne Welt in einen Tiergarten umgewandelt hat.

18. Nein, um Gott, die höchste Ursache, zu erkennen, bedarf es aller dieser von der modernen Wissenschaft geforderten Hilfsmittel nicht. Es reichen dazu die gesunden Sinne, der Verstand und die Fähigkeit, logisch richtige Folgerungen abzuleiten, vollkommen aus. Gott offenbart sich genügend in den Geschöpfen. Wir finden überall, in der belebten wie unbelebten Natur, die Spuren Gottes, die uns den Weg zu Gott weisen: Cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili, secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum deveniri illis tribus modis, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam (I. Sent. dist. 3, q. 1, a. 3).

19. Gewiß, viel leichter und bequemer ist der Weg zu der Erkenntnis der höchsten Ursache für den Gelehrten.

Er verfügt über viel reichere Mittel und ist in der glücklichen Lage, nicht bei der Außenseite, bei den Erscheinungen stehen bleiben zu müssen, sondern erkennt die Wesenheiten der Dinge selber. Dadurch gelangt er noch sicherer und besser zu den Spuren Gottes. Um so größer und schwerer ist dann natürlich die Verantwortung, wenn er trotzdem sein Leben lang ein Gottessucher oder gar ein Gottesleugner bleibt. Vestigium invenitur in creatura secundum quod consequitur esse perfectum a Deo. Unde in his tantum simpliciter est invenire vestigium, quae perfecta sunt in se. Et huiusmodi sunt tantum individua in genere substantiae. Accidentia autem non habent esse dependens a substantia. Unde etiam in accidentibus non est vestigium, nisi secundum ordinem ad substantiam (I. Sent. dist. 3, q. 2, a. 3).

20. Ist es denn auch statthaft und logisch richtig, von der bloßen Spur auf die höchste Ursache zu schließen? Die Spur ist ja nach S. Thomas selber etwas sehr Unvollkommenes. Tria considerantur in ratione vestigii: scilicet similitudo, imperfectio similitudinis, et quod per vestigium in rem, cuius est vestigium, devenitur (I. Sent. dist. 3, q. 2, a. 1).

21. Es muß hier ausdrücklich hervorgehoben werden, daß es sich um Gott als der ersten und höchsten Ursache der Welt, nicht um sein Wesen in sich selber handelt. Gottes Wesen in sich vermag kein Geschöpf durch seine natürlichen Geisteskräfte zu erkennen. Der englische Lehrer wirft selbst einmal die Frage auf, ob Gottes Wesenheit von uns hier auf Erden geschaut werden könne. Utrum Deus in statu viae possit per essentiam videri? Diese Frage besagt nichts anderes als die Frage, ob wir Gottes Wesen hier auf Erden ebenso zu erkennen vermögen, wie wir die Wesenheiten der Dinge erkennen, die wir bestimmen, definieren, einteilen usw. Selbstverständlich beantwortet der Aquinate diese Frage mit einem entschiedenen Nein. Denn alle unsere Erkenntnisse hängen jetzt von den sinnfälligen Dingen ab, deren Abbilder in der Phantasie aufgenommen, vom Verstande abgezogen, vergeistigt werden. Gottes Wesenheit aber kann weder von einer aus dem Sinnenfälligen abgezogenen Form noch überhaupt durch eine geschaffene Form in seiner Wesenheit erkannt werden: Homo enim per dispositiones omnes, quas in statu

viae habet, non potest in aliquid amplius, nisi ut intelligat, quidquid intelligit per species a sensu abstractas; quia phantasmata sunt intellectui nostro ut sensibilia sensui, ut patet per Philosophum in III. de anima ... Deus autem in essentia sua videri non potest, nec per aliquam formam a sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam (IV. Sent. dist. 49, q. 2, a. 7; vgl. III. Sent. dist. 27, q. 3, a. 1).

22. Die Erkenntnis des Wesens Gottes in sich selber ist für unseren Zweck auch gar nicht notwendig. Daß Gott ist, und wie beschaffen sein Wesen, erkennen wir einigermaßen aus seinen Wirkungen, den Geschöpfen, die Ähnlichkeiten mit Gottes Wesen in sich aufweisen. Das genügt, um Gottes Wesen nach Menschenmöglichkeit zu ergründen. Nur darf man nicht bei den Kreaturen, den nächsten Ursachen, stehen bleiben, wie es die moderne Wissenschaft mit ihren ewigen, absolut unabänderlichen Naturgesetzen tut: Intellectus autem, quamvis in statu viae non nisi per effectus cognoscat, tamen eius operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantulamcunque cognitionem, quam de ipso accepit (a. a. O., ad 7). — Etiam quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei, potest contingere quod videns rem per medium cogitet de re immediate, sine hoc quod eius cognitio convertatur ad aliquam aliam rem. Quia in illud medium non convertitur ut est res quaedam, sed ut imago illius rei, quae per ipsam cognoscitur. Idem autem est motus intellectus in imaginem, inquantum est imago, et in imaginatum, quamvis alius motus sit in imaginem inquantum est res quaedam, et in id cuius est imago. Et ideo quando per similitudinem creaturae, quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam, ut est res quaedam, sed solum ut est similitudo rei; tunc immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate Deum videat (a. a. O., ad 8; vgl. II, II. Theog. Summ., q. 27, a. 4, ad 2).

23. Vermöchten wir mit unserem Verstande bis zu der vollen Erkenntnis des göttlichen Wesens vorzudringen, so wäre unsere Kenntnis mit Bezug auf Gott und seine Eigenschaften eine an sich gleiche, univoke, was durchaus nicht zutreffen kann. In diesem Falle hätte die Wesenheit oder Natur Gottes und der Geschöpfe etwas Gemeinsames und nur deren Existenz etwas Verschiedenes. Allein in Gott ist das Wesen sachlich ein und dasselbe mit der

Existenz. Folglich kann der Begriff über das Wesen Gottes nicht ein univoker sein: Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Huius ratio est, quia cum in re duo sit considerare, scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse, quia unum esse non est, nisi in una re. Unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus. Unde quandocumque forma, significata per nomen, est ipsum esse, non potest univoce convenire. Propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Unde cum omnium, quae dicuntur de Deo, natura, vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura; propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens, non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest (I. Sent. dist. 25, q. 1, a. 4; vgl. de veritate, q. 2, a. 11).

Aus dieser Wahrheit ergibt sich, daß unsere Kenntnisse über Gott nur analoge sein können: Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse, quod sit omnino aequivocum. Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, Et similiter omnia huiusmodi (a. a. O.). — Zu einem Analogieschluß aber ist nur eine Ähnlichkeit erforderlich in irgendeiner Hinsicht, andernfalls hätten wir eine Identität vor uns: In his, quae dicuntur per translationem, sufficit quod attendatur similitudo quantum ad aliquid, et non oportet quod quantum ad omnia. Alias esset identitas, et non similitudo (I. Sent. dist. 3, q. 2, a. 2, ad 2).

24. Damit steht der Weg offen für die Erkenntnis der:

IV. Existenz und Wesenheit Gottes

A. Lassen wir dem englischen Lehrer das Wort. Wir sehen hier auf Erden viele Wirkursachen in Tätigkeit in genauer Unter- und Überordnung. Nun ist es aber unmöglich, kommt daher auch nirgends vor, daß ein Ding die Wirkursache seiner selbst bilde. In diesem Falle wäre es ja früher, als es selbst existierte, was unmöglich ist. Bei den Wirkursachen aber gibt es keinen Schritt ins Unendliche. Denn bei diesen Ursachen ist immer das Erste

die Ursache des Zweiten, das Zweite des Dritten usw. bis zum Letzten. Nehmen wir also die Ursache hinweg, so bleibt auch von der Wirkung nichts übrig. Gibt es keine erste Ursache, so ist auch keine zweite und letzte vorhanden. Das trifft genau zu bei dem Fortschreiten ins Unendliche. Wir kommen zu keiner ersten Ursache und damit auch zu keiner letzten Wirkung oder einer Mittelursache. Das alles widerspricht indessen unserer Erfahrung. Folglich muß eine erste Wirkursache existieren, die nicht abermals verursacht ist (Summa theol. I. Pars., q. 2, a. 3).

25. Diese erste Ursache nennen alle Gott: quam omnes Deum nominant. Mit diesen Worten schließt der Aquinate seinen ersten Beweis. Ist dieser Schluß aber auch logisch richtig? Ist er zwingend? Unbedingt: ja. Er ist beides. Um dafür den Nachweis zu erbringen, müssen wir auf das Wesen der Wirkursache eingehen. Wirkursache nennen wir diejenige, die einem anderen das Dasein verleiht. Um das tun zu können, muß diese Wirkursache in actu sein, Wirklichkeit besitzen. Sie muß dem anderen, dem Effekt, das mitteilen, was sie selber hat, das Wirklichsein. Selbstverständlich ist darunter nicht ihr eigenes Wirklichsein zu verstehen, weil dieses durchaus verschieden ist vom Wirklichsein der Wirkung. Immer und immer wieder betont S. Thomas in seinen verschiedenen Werken den einen Grundsatz: ein jedes Ding wirkt nur, insofern es sich in der Wirklichkeit befindet, in actu ist. Unumquodque agit inquantum est in actu, non secundum quod est in potentia. Derlei gleichlautende Stellen im hl. Thomas sind ungezählte. Darum sehen wir von einer näheren Angabe ab. Sehen wir uns nun die letzte Wirkung an. Sie verdankt ihr Dasein der unmittelbaren Ursache. Diese unmittelbare Ursache wirkt aber ihren Effekt nicht in eigener Kraft, sondern nur dadurch, daß diese Kraft von der nächsthöheren in actu versetzt wurde, somit die höhere Ursache mit der niederen zugleich mitwirkt, die niedere nur in kraft der höheren tätig ist. Das geht nun so fort bis zu der höchsten und ersten Ursache. Diese erste Ursache wirkt alles in eigener Kraft; denn sie kann nicht mehr von einem anderen in actu versetzt worden sein, andernfalls kämen wir in das Unendliche und infolgedessen wäre auch jede Wirkung der unmittelbaren Ursache ausgeschlossen. Denn es ist keine Kraft da, durch die die

unmittelbare Ursache eine Wirkung hervorbringt. Da aber Wirkungen tatsächlich, wie unsere Sinne und unser Verstand bezeugen, vorhanden sind, so müssen sie in der Kraft jener Ursache zustandegekommen sein, die in eigener Kraft, unabhängig von einer jeden anderen, wirkt. Diese Ursache kann das aber fertig bringen, weil sie durch sich selber, unbeeinflußt von einer anderen, in actu ist, in ordine operativo das Dasein durch sich selber hat. Dieses Dasein setzt aber das Dasein der Wesenheit voraus, um zu wirken.

26. Wir machen aber auch die Wahrnehmung, daß es der Wirkungen unzählige und der verschiedensten Arten gibt. Aber jede der Ursachen wirkt nur in einer bestimmten Gattung und Art, nicht alles Mögliche. Daraus müssen wir schließen, daß diese Ursachen nicht ihrer Gänze nach in actu sind, anderfalls müßten sie eben alles wirken. Folglich ist eine erste und höchste Ursache anzunehmen, die nicht allein in actu ist, die Wirklichkeit hat, sondern die Wirklichkeit selber ist, actus purus genannt: Omne agens agit secundum quod est actu. Unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur, quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu. Et hoc dupliciter. Primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma. Et inde est, quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea, quae sunt in actu. Namin nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu, sed quaelibet earum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem. Et inde est, quod nulla earum est activa entis, secundum quod est ens, sed eius entis, secundum quod est hoc ens, determinatum in hoc vel illa specie. Nam omne agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc, vel aliud, utpota ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc agens naturale agit movendo. Et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus . . . Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus et in comparatione sui, quia est actus purus, non habens potentiam permixtam; et in comparatione rerum,

quae sunt in actu, quia in eo est omnium rerum origo. Unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum (De potentia Dei, q. 3, a. 1).

27. So führt uns denn die aufmerksame Beobachtung der Naturdinge notwendig und unfehlbar zu einer obersten und ersten Wirkursache, die ihrer Gänze nach tota, Wirklichkeit, reines Dasein ist. Darum kann dieses Dasein nicht abermals von einem anderen bewirkt werden, vielmehr wirkt es selber alles andere, manches unmittelbar, das meiste durch Mittelursachen, die in der Kraft dieser ersten Ursache je nach Gattung und Art anderes verursachen. Namentlich ist es das Dasein der Welt, aller Dinge, das ausdrücklich eine eigene Kraft Gottes erfordert: Causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae. Et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis . . . Impossibile est autem, quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse, inquantum huiusmodi. Hoc enim est proprium causae primae. Nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur, et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum. Et ideo oportet, quod dare esse, inquantum huiusmodi, sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem. Et quaecunque alia causa dat esse, hoc habet inquantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem (De potentia Dei, q. 3, a. 4).

28. Man hat nun geltend gemacht, daß dieser Beweisgang des Aquinaten höchstens eine Weltseele, aber nicht die Existenz und das Wesen eines Gottes erschließe. Dieser Einwand ist nichtig, denn alles Verursachte richtet sich nach der Art und Weise, wie das Verursachende wirkt. Die Ursache aber wirkt, wie sie Wirklichkeit besitzt, in actu ist. Folglich verursacht bloß jenes Wesen seiner Gänze nach eine Wirkung, das seiner Gänze nach sich in actu befindet. Die Wirklichkeit, actus, eines solchen Wesens schließt eine Unendlichkeit in sich. Diese aber kommt nur Gott und Gott allein zu: Hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit, secundum quod actu est. Unde id solum se toto agit, quod totum actu est. Quod non est, nisi actus infiniti, qui est actus primus. Unde et

rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est (a. a. O.). — Die Weltseele nun, anima mundi, besitzt keine unendliche Kraft, denn ihre Kraft bleibt auf diese Welt beschränkt. Es könnte ja noch viele andere geben. Also kann sie auch nicht ihrer Gänze nach wirken und ebensowenig ihrer Gänze nach existieren, actus purus sein. Daher kann die Weltseele keine Welt verursachen noch irgendeine vollkommene Substanz hervorbringen. Sie muß mit Bezug auf die Welt einen Stoff voraussetzen und mit der menschlichen Seele weiß sie überhaupt nichts anzufangen. Die Weltseele ist nicht actus purus oder sie ist nicht Weltseele.

29. Die Bemerkung des hl. Thomas, daß man mit Schlußfolgerungen nicht in das Unendliche fortschreiten dürfe, ist beanstandet worden. Man könne doch die Zahl ins Unendliche vermehren, die Linie ins Unendliche verlängern oder auch teilen usw. — Es wird dabei aber ganz vergessen, daß es sich in unseren Fragen um Wirkursachen handelt, die voneinander abhängen, wo die eine durch die andere wirkt. Die Zahlen 3 und 3 bilden nicht die Wirkursache für die Zahl 6. Dasselbe gilt von der Linie oder ihren Teilen. Wir haben es hingegen mit dem Einfluß der einen Wirkursache auf die andere zu tun. Daher sind alle Mittelursachen, von der nächsten angefangen bis zu der ersten, selber verursacht, die erste dagegen kann es nicht mehr sein, d. h. alle anderen Ursachen wirken in der Kraft der ersten, diese aber in der eigenen Kraft. Werden nun diese Ursachen in das Unendliche fortgesetzt, so wirkt keine aus eigener Kraft, daher auch keine aus mitgeteilter Kraft. Oder es wirken überhaupt alle Ursachen aus eigener Kraft, dann haben wir lauter erste Ursachen, zahllose Götter.

30. Was ist nun aber vom Grundsatz des Aquinaten, man finde nirgends den Fall und es sei überhaupt unmöglich, daß ein Ding die Wirkursache seiner selbst bilde, zu halten? Wirkursache nennen wir ein Ding nur deshalb, weil es durch seine Tätigkeit ein anderes, einen effectus, hervorbringt. Und das selbst dann, wenn es auch nur eine Tätigkeit überhaupt ausübt, denn die Tätigkeit ist schon eine Wirkung, ein effectus des Tätigen. Soll also ein Wesen als Wirkursache sich selbst hervorbringen, so muß es offenbar vorher schon existieren und tätig sein, bevor es

überhaupt das Dasein besitzt. Einen größeren Widerspruch kann es nicht geben. Mit vollem Recht sagt darum der englische Lehrer: nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic prius esset seipso, quod est impossibile.

31. *B.* Ein weiterer Beweis des Aquinaten in seiner Summa theologica für die Existenz und das Wesen Gottes lautet, wie folgt. Es steht außer Zweifel, daß in der Welt mancherlei Veränderungen vorkommen. Unsere eigenen Sinne bestätigen es. Was aber verändert wird, das muß durch ein anderes verändert werden, denn die Veränderung besteht darin, daß ein Ding in sich die Anlage, die Fähigkeit zu dem besitzt, zu dem es verändert wird. Das die Veränderung Verursachende hingegen muß dazu die Wirklichkeit besitzen, in actu sein. Die bloße Anlage oder Fähigkeit, diese Veränderung vorzunehmen, reicht dazu nicht aus. Verändern besagt nichts anderes, als das, was der Anlage und Fähigkeit nach vorhanden war, in die Wirklichkeit versetzen, ihm das Dasein mitteilen. Um nun das zustande zu bringen, muß das Verändernde in actu sein, Wirklichkeit haben. Nun kann aber ein Ding mit Bezug auf das nämliche zugleich nicht die bloße Fähigkeit und die Wirklichkeit besitzen, weder die eine oder die andere. Daher kann das Verändernde nicht zugleich auch das Veränderte sein, mit anderen Worten: ein Ding kann nicht unter einem und demselben Gesichtspunkt sich selber verändern. Folglich müssen wir endlich zu einem Wesen kommen, das, in sich selbst durchaus unveränderlich, alle anderen Dinge verändert. Der Fortschritt ins Unendliche ist hier ebenso unmöglich wie bei der Reihe der Wirkursachen. Das Verändertwerden fordert ebensogut eine Wirkursache wie jeder andere Effekt: Certum est, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid, secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid educi in actum, nisi per aliquid ens actu; sicut ignis calidus in actu facit lignum, quod est calidum in potentia, esse calidum in actu. Et per hoc movet et alterat ipsum. Non est autem possibile, quod idem sit simul in

actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu non potest esse simul calidum in potentia, sed est simul frigidum in potia. Impossibile est ergo, quod idem eodem motu, sit movens et motum secundum idem, vel quod moveat seipsum. Oportet ergo, omne quod movetur, ab alio moveri, et illud ab alio. Hoc autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquid primum movens, et per consequens nec aliquid aliud movens; quia moventia secunda non movent, nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente . . . Er necesse est devenire ad aliquid primum movens, quod a nullo movetur.

32. Der englische Lehrer legt hier seinem Beweise die Bewegung zugrunde. Darum ist es notwendig, über das Wesen der Bewegung zu sprechen. Zugleich wird damit auch unsere Übersetzung dieses Wortes mit „Veränderung" ihre Rechtfertigung finden. Als Voraussetzung muß an dem Grundsatze festgehalten werden, daß jedes Geschöpf in Potenz und Akt zerfällt: Ens dividitur per potentiam et actum. Et haec quidem divisio non distinguit genera entium; nam potentia et actus inveniuntur in quolibet genere (III. Physicor., lect. 1, nr. 6). Potentia und actus bilden daher die ersten Unterschiede des Seienden, sind darum naturgemäß früher als die Veränderung. Die Veränderung haben wir uns also in folgender Weise zu denken: Das eine Ding ist nur in der Wirklichkeit, das andere nur der Fähigkeit nach; ein drittes hält sich in der Mitte dieser beiden. Das bloß Fähige befindet sich noch nicht in der Veränderung; was in voller Wirklichkeit dasteht, wird nicht bewegt oder verändert, sondern ist schon verändert. Verändert wird folglich nur das, was zwischen der reinen Fähigkeit und reinen Wirklichkeit liegt. Dieses Ding besitzt somit teils die Fähigkeit, teils die Wirklichkeit, aber noch nicht die volle Wirklichkeit, nach der es strebt. In dieser Hinordnung zu der vollen erstrebten Wirklichkeit besteht ihrem Wesen nach die Veränderung. Das Subjekt der Veränderung bildet demnach eine unvollkommene Wirklichkeit, die ihrer Vollendung entgegenharrt. Aliquid est actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam et actum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur. Quod autem iam est in actu perfecto, non movetur, sed iam motum est. Illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram

potentiam et actum; quod quidem partim est in potentia et partim in actu, ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur. Cum vero iam est calefacta, terminatus est motus calefactionis. Cum vero iam participat aliquid de calore, sed imperfecte, tunc movetur ad calorem. Nam quod calefit paulatim participat calorem magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus; non quidem secundum id, quod actu tantum est, sed secundum quod iam in actu existens habet ordinem ad ulteriorem actum. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum (III. Physic., lect. 2, nr. 3).

33. Die Berechtigung, das Wort „Bewegung“ mit Veränderung zu übersetzen, schöpfen wir aus der Bemerkung des hl. Thomas in diesem Abschnitt, Aristoteles verstehe unter Bewegung überhaupt eine Veränderung. Accipit enim hic motum communiter pro mutatione, non autem stricte secundum quod dividitur contra generationem et corruptionem (a. a. O., nr. 4; vgl. V. Physic., lect. 2, nr. 1). Viel wichtiger in unserer Frage ist die Lehre, daß bei allen Veränderungen von der Potenz zum actus das Verhältnis der wirksamen Ursache zu der Wirkung Platz greift. Darum gehört die Veränderung der Kategorie Tätigkeit und Leiden an. Quantum ad id quod ratio apprehendit circa motum, scilicet esse medium quoddam inter duos terminos, sic iam implicatur ratio causae et effectus. Nam reduci aliquid de potentia in actum, non est nisi ab aliqua causa agente. Et secundum hoc motus pertinet ad praedicamentum actionis et passionis. Haec enim duo praedicamenta accipiuntur secundum rationem causae agentis et effectus (III. Physic., lect. 5, nr. 17).

34. Die Bezeichnung „Wirkursache“ wird von einem äußeren Ding hergeleitet. Benennen wir das Ding nach der Wirkursache, so haben wir die Kategorie „Leiden“. Denn Leiden bedeutet nichts anderes als etwas von der Wirkursache aufnehmen. Wird hingegen die Wirkursache von der Wirkung aus benannt, so ergibt sich uns die Kategorie „Tätigkeit“, denn die Tätigkeit ist der Akt, der vom Tätigen auf ein anderes übergeht, z. B. die Belehrung im Lehrer, die vom Schüler aufgenommen wird. Secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicatum p a s s i o n i s. Nam pati nihil aliud est, quam

suscipere aliquid ab agente. Secundum quod autem e converso denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis. Nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est: nr. 9 (III. Physic, lect. 5, nr. 15).

35. Auf Grund dieser gegebenen Erklärungen können wir nun die Beweisführung des Aquinaten näher prüfen. Alles, was verändert wird, muß von einem anderen verändert werden, denn eine jede Veränderung bringt einen Gewinn, eine neue Vollkommenheit, actum, mit sich. Das Ding, welches verändert wird, besitzt nur die Anlage, die Fähigkeit für diese neue Vollkommenheit. Wäre das Ding dazu unfähig, so könnte es überhaupt nicht verändert werden. Hätte es diese Vollkommenheit bereits, dann wäre es schon verändert, verändert durch ein anderes, oder überhaupt im vornherein unveränderlich, actus. Ja, kann ein Ding nicht sich selber verändern? Das ist unmöglich, denn es müßte als Wirkursache sich diese neue Vollkommenheit geben, also schon da sein, bevor es existiert mit Bezug auf eben diese Vollkommenheit. Wirken kann ein Ding nur, wenn es existiert, und geben nur das, was es selber besitzt. Jede Wirkursache bringt ein sich Ähnliches hervor. Das Veränderliche hat aber nur die Fähigkeit, ist in der Potenz zu dieser Vollkommenheit, zu dem Akt. Diese Fähigkeit kann daher nur aufnehmen, nicht aber bewirken oder geben. Folglich kann es nicht sich selber verändern, sich selber aus der Potenz in den Akt überführen. Dieser Grundsatz des hl. Thomas leuchtet ganz von selber ein, so lange man an dem Begriff und Wesen der Potenz festhält. Die Potenz als solche ist immer nur aufnehmendes Prinzip, die Form, der actus, dagegen wirkendes, wenigstens formell wirkendes principium quo, des Wesens sowohl wie auch jeder Tätigkeit.

36. Nur auf völliger Verkennung des Begriffes und Wesens der Potenz kann es beruhen, was ein Autor, der in seinem Fach ohne Zweifel zu Hause ist und Tüchtiges geleistet hat, in einem Buche schreibt. Folgen wir seinem Gedankengange: Wir halten also den Ungläubigen gegenüber fest an dem unerschütterlichen Prinzip, daß der Urstoff, aus welchem die Welt gebildet worden, nur durch die unendliche Macht Gottes, nach dessen freien Entschluß, am Anfang aller Zeit, aber nicht von Ewigkeit her, geschaffen worden ist.

Allein wir gehen nicht so weit, daß wir dann auch in der sukzessiven Entwicklung und Ausgestaltung der materiellen (unbelebten) Welt immer wieder direkte und unmittelbare Eingriffe Gottes sehen zu müssen glauben. Wenn Gott in seiner unergründlichen Weisheit den Urstoff bei aller Formlosigkeit in gänzlichem Mangel an den gestalteten Einzelwesen doch mit solchen Kräften und Tendenzen begabt hat, daß dann das ganze Universum, wie wir es jetzt bewundern, seinem unorganischen Teil nach aus jenem Urstoff nach rein physikalischen Gesetzen sich entwickeln konnte und mußte, dann ist in dieser Entwicklung gar nichts enthalten, was der gläubigen Auffassung der schöpferischen Tätigkeit im geringsten zuwider wäre. Im Gegenteil, es ist dann in der ganzen Entstehungsgeschichte der Welt eine bei weitem höhere Weisheit Gottes ausgeprägt und zum Ausdruck gelangt, als wenn bei vielen einzelnen Weltkörpern und bei vielen sukzessiven Entwicklungsstadien immer wieder von neuem ein unmittelbares Eingreifen und Dirigieren des großen Künstlers notwendig gewesen wäre.

So sehr sich das von selbst zu verstehen scheint, so ist es doch notwendig, dies zu betonen gegenüber vielen Gelehrten, welche, um so zu sagen, zu viel Glauben haben. So weit unser Autor.

37. Man braucht nicht Gelehrter zu sein oder den vielen Gelehrten anzugehören, die zu viel Glauben haben, um in dieser ganzen Darlegung manches Richtige, aber noch weit mehr Unrichtiges herauszufinden. Außer allem Zweifel steht die Tatsache, daß Gott nicht allein den Urstoff, sondern sämtliche Geschöpfe, welcher Art immer, mit Kräften und Tendenzen begabt hat. Darüber hat sich der englische Lehrer entschieden genug ausgesprochen. Allein genügen diese Kräfte und Tendenzen so vollkommen, daß „immer wieder direkte und unmittelbare Eingriffe Gottes“ ausgeschlossen werden können? Der Aquinate bestreitet diese Auffassung ganz energisch und fordert bei jeder Veränderung, Tätigkeit der Geschöpfe, Gottes unmittelbaren Einfluß. Virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in suo ordine; requiritur tamen virtus divina, ratione iam dicta in corp. art. (De potentia Dei, q. 3, a. 7, ad 1). — Deus non solum

est causa operationis naturae, ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis (a. a. O., ad 6).

38. Will indessen unser Autor mit dieser Stelle bloß sagen, es brauche nicht immer wieder ein schöpferischer Einfluß Gottes angenommen zu werden, so ist die Sache vollkommen richtig, aber die Ausdrucksweise ganz und gar verfehlt. Denn wer den Satz liest, daß immer wieder direkte und unmittelbare Eingriffe Gottes nicht vorhanden zu sein brauchten, der kann nicht anders als schließen, jede weitere Tätigkeit Gottes sei überflüssig. Gott hat den Urstoff, den Grund alles Werdens und Vergehens mit Kräften und Tendenzen begabt, alles Übrige überläßt Gott den Geschöpfen zu ihrer weiteren Entwicklung, ohne sich dabei ferner zu beteiligen. Das aber ist grundfalsch. Das kann Gott nicht einmal tun. Denn damit würde der Urstoff und alles mit ihm Gott selber. Folglich kann Gott auf seinen Einfluß, auf seine Tätigkeit, bei aller und jeder Veränderung und Tätigkeit gar nicht verzichten: Virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quaedam formae permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem virtus qua agit ad esse ut instrumentum primae causae: nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium. Nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, ut operaretur absque operatione divina (a. a. O., ad 7).

39. Wird das wirksame Eingreifen Gottes bei allem und jedem Naturgeschehen in Abrede gestellt, so ist die Beweisführung für die Existenz Gottes aus den Veränderungen in der Welt einfach unmöglich gemacht. Die Naturdinge ändern sich dann ganz von sich selber. Sie führen sich selber aus der Potenz in den Akt über. Denn was be-

sagen die „Kräfte und Tendenzen" in ihrem innersten Grunde? Weiter nichts als Anlagen, Fähigkeiten, mit einem Wort Potenzen. Und diese Potenzen sollen nun ohne weiteres Zutun Gottes sich selber in actu setzen und dann tätig sein!

40. St. Thomas lehrt also das gerade Gegenteil unseres Autors. Und man kann nicht behaupten, daß er ein Gelehrter war, der zu viel Glauben gehabt hat. Das eine allerdings ist sicher, der englische Lehrer hatte unserer Zeit und unseren Gelehrten gegenüber zu viel Philosophie und logisches Denken. Darum ist er uns so fremd, daß viele ihn nicht verstehen und so manche ihn nicht verstehen wollen. Der Aquinate sagt uns klar und bestimmt, daß sämtliche Geschöpfe, auch die geistigen, von Natur aus nur Anlagen, Fähigkeiten, etwas aufzunehmen oder etwas zu wirken, von Gott empfangen haben, nämlich Potenzen. Sollen nun diese Potenzen etwas wirken, so reichen in der Natur die „rein physikalischen Gesetze" für die weitere Entwicklung des Universums ebensowenig aus wie etwa die freien Selbstbestimmungen der geistigen Wesen. Die Potenzen sämtlicher Geschöpfe müssen, um etwas zu wirken, um tätig zu sein, vorerst von Gott vervollkommnet, jedesmal vorerst in actu versetzt werden. Da sie selber es nicht tun können, nihil potest movere seipsum, so muß das eben durch Gott geschehen, dessen Potenzen immer in actu sind, weil sie mit der Wesenheit und diese mit der Existenz sachlich ein und dasselbe ausmachen. Auf dieser Grundlage baut der Aquinate seinen Gottesbeweis auf, so oft es sich um die Veränderung handelt.

41. Bei dieser Überführung der Potenzen in den Akt der Geschöpfe können diese selber nicht mitwirken. Um das tun zu können, müßten sie ja schon in actu sein, weil mitwirken, also tätig sein, nur von der Potenz in actu ausgehen kann. In diesem Sinne sprechen wir daher von einer Vorausbewegung, von der praemotio physica durch Gott. Diese Überführung der Potenz in den Akt durch Gott muß also der Tätigkeit des Geschöpfes vorausgehen, früher geschehen. In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura. Sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis princi-

palis. Nec impeditur, quia natura et Deus ad idem operantur propter ordinem, qui est inter Deum et naturam (De potentia Dei, q. 3, a. 7, ad 3). — Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius (a. a. O., ad 4). — Sicut actio naturae praecedit actionem nostrae voluntatis . . . ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae (a. a. O., ad 9).

42. Aus alldem ergibt sich die richtige Schlußfolgerung, daß der zweite Gottesbeweis des englischen Lehrers, aus der Veränderung der Geschöpfe entnommen, ebenso turmfest dasteht wie der aus der Wirkursache geschöpfte. Beständige Veränderungen finden statt, wie die Tatsachen dartun. Nichts kann durch sich selber verändert werden. Folglich muß es ein Wesen geben, welches die Wirkursache aller dieser Veränderungen bildet, ohne selbst wieder abermals verändert zu werden. Jede Veränderung beruht auf der Potenzialität, denn diese ist die Grundlage aller und jeder Veränderlichkeit. Also muß das Wesen, welches alle Veränderungen in den Geschöpfen verursacht, von jeder Potenzialität frei, reine Aktualität, actus purus sein. Und dieses Wesen ist Gott, die reine, lautere Wirklichkeit.

43. *C.* Ein anderer Beweis für die Existenz Gottes wird vom Aquinaten in folgender Weise vorgebracht: Wir sehen in den geschaffenen Dingen, daß sie dasein oder auch nicht dasein können. Alte Dinge vergehen, neue entstehen, die Veränderungen dringen bis in das Innerste, in das Wesen selbst der Dinge ein und erzeugen oder zerstören das Dasein derselben: Es muß also eine Ursache geben, die bewirkt, daß die Dinge existieren oder nicht existieren, entstehen oder wieder vergehen. Diese Ursache aber kann nicht ebenso beschaffen sein, sondern sie muß existieren und diese Notwendigkeit zu existieren in ihrer innersten Wesenheit selber begründet sein. Ein Fortschreiten in das Unendliche kann hier ebenfalls nicht Platz greifen. Denn in diesem Falle existierte überhaupt nichts. Invenimus in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt, talia esse. Quia, quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, tunc nihil esset modo, quia quod nihil est, non incipit esse, nisi per aliquid, quod

est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse, et modo nihil esset. Quod patet esse falsum. Non igitur omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus. Ergo necesse est ponere aliquid, quod est per se necessarium, non habens causam suae necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis.

44. Wie aus dieser Stelle klar ersichtlich ist, behandelt hier der hl. Thomas die Existenzfrage der Geschöpfe. Der Aquinate findet dabei, daß kein einziges Geschöpf notwendig existiert, kein einziges so notwendig da ist, wie seine Wesenheit als Wesenheit notwendig ist. Daher gehört die Existenz eines Geschöpfes nicht zu der Wesenheit desselben, macht sie nicht einen Wesensbestandteil oder gar das Wesen selber aus. Die Wesenheit als Wesenheit kann nicht verändert werden, kann nicht bald Wesenheit sein, bald nicht Wesenheit sein. Sie ist auch, weil eben unveränderlich, immer dieselbe, gleichviel ob sie existiert oder nicht existiert. Anders verhält sich die Sache mit der Existenz dieser Wesenheiten.

45. Sehr zutreffend schreibt der vorhin erwähnte Autor: „Einstweilen wird jedem, der noch auf Denkgesetze und Metaphysik etwas hält, auch folgende Überlegung einleuchten. Es kann doch absolut nichts existieren, was nicht einen hinreichenden Grund für seine Existenz hätte. Wäre der Stoff von Ewigkeit, so könnte dieser hinreichende Grund nur in dem Wesen des Stoffes liegen. Nun liegt er aber durchaus nicht in dem Wesen des Stoffes, da dieser seinem Wesen nach gänzlich indifferent ist zum Existieren oder Nichtexistieren. Denn man kann offenbar jeden beliebigen Teil der stofflichen Existenzen, ja auch allen Stoff als noch nicht existierend oder auch als wieder in nichts zurückversetzt denken, ohne in diesem Gedanken den geringsten Widerspruch gegen die Idee des Stoffes zu begehen. Es ist also evident, daß die Idee und das Wesen des Stoffes die Existenz nicht in sich begreift. Es bleibt also nichts übrig, als daß die Existenz des Stoffes in einem anderen, höheren Wesen ihren Grund hat, welches, als unendlich vollkommen

und seinem Wesen nach notwendig existierend, auch den Grund aller anderen Existenzen in sich selbst hat, und daß sonach der Stoff seiner Natur nach nur geschaffen sein kann."

46. Aus dieser Darlegung ergibt sich ausnahmsweise einmal die Übereinstimmung mit dem hl. Thomas in einer der Grundfragen in der Metaphysik. Die Idee und das Wesen des Stoffes begreift die Existenz desselben nicht in sich, so lehrt ständig der Aquinate. Also bildet die Existenz nicht das Wesen, auch nicht einen Wesensteil des Geschöpfes; folglich ist die Existenz der Geschöpfe von ihren Wesenheiten sachlich verschieden. Aus diesem Grunde müssen die Kreaturen ihre Existenzen von einem anderen erhalten. So S. Thomas. Die Wesenheit eines Dinges kommt ihm durch sich selber, nicht durch ein anderes zu. Daß die Luft tatsächlich hell ist, das gehört nicht zum Wesen der Luft, sondern das hat sie von einem anderen. Nun aber hat jede geschaffene Wesenheit ihr Dasein von einem anderen, widrigenfalls wäre sie nicht erschaffen. Folglich ist das Dasein nicht sachlich ein und dasselbe mit der Wesenheit. Substantia uniuscuiusque est ens per se, et non per aliud. Unde esse lucidum actu, non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud, alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia (Summ. philos., II. lib., cap 52, nr. 5). In der Tat: Das Wesenheitsein besitzt ein jedes Ding auf Grund der konstitutiven Prinzipien, z B. das Menschsein, nicht durch ein anderes. Darauf nimmt kein anderes irgendeinen Einfluß, ob nun der Mensch existiert oder nicht existiert. Hingegen hängt das Existentsein von einer äußeren Ursache ab. Der Mensch befindet sich nicht in der Potenz zu seiner Wesenheit, wohl aber zu seiner Existenz. So hat auch der Urstoff sein Urstoffsein aus sich selber. Ebensowenig befindet er sich daher in der Potenz zum Urstoffsein, dagegen allerdings zum Existentsein, das er sich aber nicht selber geben kann. Folglich kann die Existenz, durch die er das Existentsein besitzt, nicht sachlich ein und dasselbe ausmachen mit dem Urstoff, mit seiner Wesenheit. Bedürften die Wesenheiten der Geschöpfe zu ihrem Wesenheitsein ebenso einer äußeren Wirkursache wie zu ihrem Existent-

sein, so wären zwei und drei = fünf, drei und vier = sieben, ebenso kontingent, wie die Welt ist, der Mensch existiert usw. Eine derartige Behauptung dürfte kaum ein Gelehrter von Beruf jemals aufstellen, denn sie widerspricht jeder Erfahrung und jedem Denken.

47. Der englische Lehrer unterscheidet demnach in den Geschöpfen sehr genau zwei Dinge: deren Wesenheit und deren Existenz. Die Wesenheit haben diese Dinge aus sich selber, die Existenz dagegen von einem anderen. Das aber trifft bei allen Geschöpfen ohne irgendwelche Ausnahme zu, nur bei Gott nicht. Quaedam enim natura est, de cuius intellectu non est suum esse. Quod patet ex hoc, quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur, an sit, sicut phoenicem vel eclipsim, vel aliquid huiusmodi. Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura. Esse autem, quod huiusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio, quia illud, quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Sed omne quod est, pr eter Deum, habet esse acquisitum ab alio. Ergo in sola Deo suum esse est sua quidditas, vel natura. In omnibous autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1).

48. Wenn dem so ist, daß die Wesenheiten der Kreaturen das Wesenheitsein aus sich nicht von einem anderen, von Gott, haben, scheint es dann nicht, daß diese Wesenheiten gar nicht der Schöpfung unterstehen, von Gott hervorgebracht worden sind und auch jetzt noch nicht von einem anderen gewirkt werden? Diese Schwierigkeit ist dem Aquinaten nicht unbekannt. Einwurf: Alles, was von Gott geschaffen worden ist, nennen wir Kreatur Gottes. Das Ziel der Schöpfung bildet die Existenz. Denn das erste der geschaffenen Dinge ist das Dasein. Da nun die Wesenheit des Dinges außerhalb der Existenz liegt, so scheint die Wesenheit nicht von Gott zu stammen. Omnia quae a Deo sunt facta, dicuntur esse Dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse. Prima enim rerum creatarum est esse. Cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo. — Darauf antwortet S. Thomas: Schon dadurch allein, daß der Wesenheit als dem Substrat die Existenz mitgeteilt wird, erscheint nicht bloß die Existenz, sondern auch die Wesenheit selber als

Geschöpf. Denn bevor sie das Dasein besitzt, ist sie nichts, außer im Verstande des Schöpfers. Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur. Quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis (De potentia Dei, q. 3, a. 5, ad 2).

49. Der Fehlschluß des Einwurfes liegt auf der Hand. Es ist etwas anderes, zu sagen: die Wesenheiten der Geschöpfe haben eine Wirkursache, und etwas anderes zu erklären, die Wesenheit komme einem Dinge durch eine Wirkursache zu. Der erstere Satz ist richtig, der andere aber falsch. Denn, wie wir soeben vernommen haben, ist das Ziel des Hervorbringens das aktuelle Sein, die Existenz. Daher hat alles das, was von einem andern die Existenz erhält, eine Wirkursache. Das trifft nun bei jedem Geschöpfe zu. Behaupten wir dagegen, wie es der Wahrheit entspricht, der Mensch sei ein geistiges, sinnenbegabtes Wesen, so ist dabei von der Existenz keine Rede. Daher ist der Mensch ein derartiges Wesen, ob er nun existiert oder nicht existiert. Folglich weist das Menschsein keinerlei Wirkursache auf, wohl aber das Existentsein des Menschen. (Vgl. Quodlib. 8, q. 1, a. 1).

50. Dagegen läßt sich geltend machen: Diese Lehre des hl. Thomas sei nur im formellen Sinne richtig, insofern nämlich die Wesenheiten der Dinge formell durch ihre Wesensbestandteile konstituiert werden, nicht aber durch eine Wirkursache. Allein damit werde eine Wirkursache ebensowenig entbehrlich, vielmehr gefordert, wie bei der Existenz dieser Wesenheiten. — Die Antwort darauf ist nicht schwer zu geben. Ganz abgesehen von jeder Wirkursache ist z. B. der Mensch ein sinnenbegabtes geistiges Wesen: homo est animal rationale. Das ist die genaue, wahrheitsgetreue Begriffsbestimmung der Wesenheit des Menschen und enthält alles, nicht weniger, aber auch nicht mehr, als ihr gebührt. Daher deckt sich das durch sie bestimmte Wesen genau mit seiner Bestimmung. Dabei ist weder von der Existenz noch von einer Wirkursache die Rede. Trotzdem ist sie von unabänderlicher, ewiger Wahrheit. So verhält es sich übrigens auch mit allen Begriffsbestimmungen und durch sie Bestimmten in den spekulativen Wissenschaften. Keine einzige spricht von der Existenz oder Wirkursache, weil diese beiden mit dem Wesenheitsein des Gegenstandes nichts zu tun haben. Das

Wesenheitsein haben sie aus sich, ex se, gleichviel ob der Gegenstand existiert oder nicht existiert. Eine Wirkursache könnte somit nur etwas hervorbringen, was diesbezüglich schon ist: z. B. der Mensch ist schon vorher ein animal rationale, weil das der Wesenheit des Menschen formell zukommt, was der Einwurf ja offen zugibt. Wird endlich behauptet, das alles entspräche erst dann der Wahrheit, wenn der Gegenstand tatsächlich existiert, dann ist es überhaupt um jede spekulative Wissenschaft geschehen, und alles ist kontingent, das Wesen des Dreieckes, die Zahlen, die Wesenheit des Menschen usw. wie die Existenz der Geschöpfe. Damit ist die Wissenschaft, ist jeder Syllogismus endgültig begraben. Gott könnte den Menschen einmal als animal irrationale erschaffen.

51. Aus alldem ergibt sich die logisch unanfechtbare Folgerung, daß die Geschöpfe ihre Wesenheit aus sich selber, ex se, haben, die Existenz aber nicht; für diese letztere darum einer äußeren Ursache bedürfen, ex alio habent. Daher muß die Existenz sachlich von der Wesenheit verschieden sein. Gott allein beansprucht für sein Dasein keine äußere Ursache, weil seine Existenz sachlich ein und dasselbe ausmacht mit seiner Wesenheit, und diese letztere, wie gesagt, keine Wirkursache kennt: Ex se habet.

52. Auf Grund des sachlichen Unterschiedes zwischen der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen ergibt sich ein neuer Gesichtspunkt des Beweises für die Existenz Gottes. Dieser sachliche Unterschied bewirkt nämlich, daß alle Geschöpfe zusammengesetzt sind. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali, vel in spirituali inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cuius essentia est suum esse. Et ita componitur ex esse vel quo est, et quod est (I. Sent. dist. 8, q. 4, a. 1). — Von dieser Zusammensetzung sind selbst die sonst ihrer Wesenheit nach einfachen Dinge, wie die menschliche Seele oder die Wesenheit des Engels nicht frei. Sed cum quidditas, quae sequitur compositionem, dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse, quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur. Et ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc quo aliquid est: ut humani-

tate est homo. — Sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus, subsistit in esse, quod sibi a Deo acquiritur. Et ideo ipsa quidditas angeli est, quo subsistit etiam ipsum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo est; sicut motus est id, quo aliquid denominatur moveri. Et sic angelus compositus est ex esse, et quod est, vel ex quo est et quod est. Et propter hoc in libro de causis dicitur, quod intelligentia non est esse tantum, sicut causa prima, sed est in ea esse, et forma, quae est quidditas sua (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1).

53. Die Lehre des hl. Thomas begreift somit sämtliche Wesenheiten der Kreaturen jeder Art in sich. Selbst die vollkommenste, die der Engel, weist wenigstens eine, die aus dem Wesen, dem Suppositum und der Existenz auf. Daher sind die Geschöpfe auch alle teilbar oder trennbar, d. h. ihr Wesen kann die Existenz verlieren, wenn dieselbe nicht ununterbrochen von Gott aufrecht erhalten wird. Aliquid enim est, quod, quamvis sit indivisum actu, est tamen divisibile potentia, vel divisione quantitatis, vel divisione essentiali, vel secundum utrumque. Divisione quantitatis, sicut quod est unum continuitate; divisione essentiali, sicut in compositis ex forma et materia, vel ex esse, et quod est; divisione secundum utrumque, sicut in naturalibus corporibus. (I. Sent. dist. 24, q. 1, a. 1).

54. Die Trennbarkeit der Existenz von der Wesenheit der Geschöpfe betont der englische Lehrer auch anderswo ausdrücklich. S. Thomas geht aber noch weiter und behauptet eine tatsächliche Trennung in der Menschwerdung Jesu Christi. Der Aquinate wirft die Frage auf, ob in Christus nur ein Dasein, eine Existenz vorhanden sei. Die Antwort darauf lautet selbstverständlich bejahend. Das Sein im eigentlichen und wahren Sinne kommt nur dem für sich bestehenden Wesen zu, und zwar in doppelter Weise. Das eine Sein ergibt sich aus allen integrierenden Bestandteilen, die zu einer Einheit verbunden sind. Diese bilden dann das wesentliche Einzelding oder Suppositum. Das andere Sein tritt zu dem vollkommenen Einzelding hinzu und gehört nicht mehr zu den integrierenden Teilen, sondern bildet ein darüber hinaus beigegebenes Sein, daher ein Accidentale. In Christus nun ist nur ein für sich bestehendes Wesen, gebildet aus der menschlichen Natur und dem Einzelding, dem Suppositum für beide

Naturen. Darum ist das substantielle Sein, welches eigentlich dem Suppositum zugehört, in Christus nur eines. Diese Einheit besitzt es aus dem Suppositum, nicht inkraft der Naturen. Würden beide Naturen getrennt, so würde die menschliche Natur ihr eigenes Sein haben, verschieden vom göttlichen Sein. Esse proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his, ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse Suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea, quae integrant ipsum, quod est esse superadditum... Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentemtantum, ad eius integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae, ideo oportet dicere, quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum. Habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a Divinitati separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino (Quodl. 9, q. 2, a. 3; vgl. III, Sent. dist. 6, q. 2, a. 2).

55. Die Trennbarkeit der Existenz vom Wesen der Geschöpfe ist deshalb ermöglicht und leicht durchführbar, weil die Existenz derselben weder das Wesen selber, noch ein Wesensbestandteil des Geschöpfes ist, vielmehr in diesem Sinne ein Zufallendes, ein Accidens, bildet. Aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei, quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus, nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei. Et ideo alia est quaestio an est, et quod est. Unde cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse, quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V. Metaph., quod ista propositio: „Sortes est", est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei. Sed verum est, quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem, cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei et dividitur per decem genera, non tamen univoce, quia non eadem ratione competit omnibus esse, sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter. Sic ergo in

angelo est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae (Quodlib. II, q. 2, a. 3). — Esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae. Unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse (a. o. O. ad 2).

56. Jetzt ist es auch begreiflich, warum bei der Begriffsbestimmung des Wesens eines Geschöpfes nie von der Existenz desselben die Rede ist. Denn jede Begriffsbestimmung der Wesenheit enthält nur die Bestandteile der Wesenheit selber, nicht aber auch alles, was dieser Wesenheit zufällt, für sie ein Accidens ist. Jede andere Begriffsbestimmung liegt schon außerhalb der Wesenheit, wie der Aquinate hier ausdrücklich bemerkt mit dem Beispiel: „Sortes existit". Darum ist es zwar recht gut gemeint, aber auch ganz und gar unphilosophisch, wenn wir sagen, der und der Mensch ist die Freundlichkeit, ist die Liebe selber. Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur. Uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim de corpore illuminato praedicatur participative. Sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur, de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum De qualibet autem natura praedicatur per participationem. Nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas. Creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem. Unum quodque enim, inquantum est, bonum est. Quandocunque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet aliquid ibi esse praeter id, quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse eius. Et hoc est, quod Boëthius dicit in libr. de Hebdom. quod in omni eo, quod est, citra primum, aliud est esse, et quod est. (a. a. O. in corp. artic.).

57. Die Zusammensetzung der Wesenheiten sämtlicher Kreaturen aus Wesenheit und Existenz steht demnach dem hl. Thomas ein für allemal fest. Aus dieser Zusammensetzung aber ergibt sich, wie früher bemerkt wurde, ein neuer Beweis für die Existenz Gottes. Denn nichts in der Welt kann sich selber zusammensetzen. In Wahrheit,

die Teile des Zusammenzusetzenden sind ja verschieden. Verschiedene Teile als solche bilden niemals eine Einheit. Die notwendige Folge davon ist, daß sie durch die Tätigkeit eines anderen zusammengesetzt werden müssen. Cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa aliquo agente indigent ad hoc, quod uniantur. Non enim diversa, inquantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea, ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente (De potentia Dei, q. 7, a. 1). — Da wir also in unserem Falle ebensowenig wie in den früheren in das Unendliche fortschreiten können, so müssen wir mit unserer Schlußfolgerung zu der Existenz eines Wesens gelangen, das in jeder Beziehung einfach ist, das nicht einmal die Möglichkeit besitzt, je mit einem anderen zusammengesetzt zu sein. Und eben dieses Wesen setzt alle anderen Dinge, als wirkende Ursache, in der geschaffenen Welt, zusammen. Wir sagen ausdrücklich, durch die Wirkursache, nicht aber als innerliche, formelle, denn innerlich formell ist auch die Existenz der Geschöpfe nicht von einem anderen. Esse creatum non est per aliquid aliud, si ly „per" dicat causam formalem intrinsecam; imo ipso formaliter est creatura. Si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per divinum esse, et non per se (I. Sent. dist. 8, q. 1, a. 2, ad 2).

58. Diese letzte Bemerkung des hl. Thomas, daß die Kreatur formell durch die Existenz da sei, macht uns mit einem anderen Gottesbeweis des englischen Lehrers bekannt. Der Aquinate spricht hier von einer Form, denn eine formelle Wirkung kann nur von einer Form ausgehen. Form wird in der Scholastik allgemein der actus genannt und darunter dasjenige verstanden, wodurch ein Ding eine Vollkommenheit, sei es eine wesentliche oder eine zufallende, akzidentelle, gewinnt. Diese Auffassung gehört übrigens nicht erst der Scholastik an, sondern findet sich schon bei Aristoteles vor. Id quo aliquid fit actu, prius in potentia existens, est actus. Sed aliquid fit actu, dum movetur, prius adhuc in potentia existens (Physic. III, 2, nr. 5).

59. Nun haben wir früher aus dem hl. Thomas dargetan, daß jedes Geschöpf zusammengesetzt, Gott allein in aller und jeder Beziehung einfach ist. Also müssen

sich auch in allen Kreaturen die Teile dieser Zusammensetzung nachweisen lassen. Diese Teile aber nennt bereits Aristoteles Potenz und Akt. Ens dividitur per potentiam et actum. Et haec quidem divisio non distinguit genera entium, nam potentia et actus inveniuntur in quolibet genere (Physic. III, 1, nr. 6; vgl. a. a. O. 2, nr. 3). Dieser actus oder diese Form ist nach dem Philosophen etwas Göttliches, Allerbestes und Wünschenswertestes. Etwas Göttliches, weil jede Form eine gewisse Anteilnahme an der Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein bildet, welches lauteres, unvermischtes Sein, actus purus, ist. Denn ein jedes Ding befindet sich insoweit in actu, inwieweit es eine Form besitzt. Dieser actus macht aber auch das Allerbeste aus, weil er die Vollkommenheit und das Gut der Potenz ist. Darum wird er auch von einem jeden Ding erstrebt. Denn jedes Ding verlangt nach seiner eigenen Vollkommenheit. Forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus. Unumquodque enim intantum est actu, inquantum habet formam. Optimum autem est, quia actus est perfectio potentiae et bonum eius. Et per consequens sequitur, quod sit appetibile. Quia unumquodque appetit suam perfectionem (Physic. I, 15, nr. 7).

60. Diese Lehre des Aristoteles macht sich der Aquinate zu eigen und erklärt ebenfalls, daß eine jede Kreatur aus Potenz und Akt zusammengesetzt sein müsse. Wenigstens, so sagt der englische Lehrer, verhält sich in den vollkommensten Geschöpfen, der menschlichen Seele und den Engeln, deren Wesen zu seiner Existenz wie die Potenz zu ihrem Akt. Die aus Stoff und Form zusammengesetzten Körper haben überdies noch eine Potenz zu ihrer Form, auf welche dann die aus Wesenheit und Existenz erst folgt. Si materia dicatur illud omne, quod est in potentia quocunque modo, et forma dicatur omnis actus, necesse est ponere, quod anima humana et quaelibet substantia creata sit composita ex materia et forma. Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu. Manifestum est enim, quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia. Quod de nullo alio dici potest. Esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non

potest esse nisi una. Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum. Unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu (Quodl. III, q. 13, a. 20; vgl. Physic. VIII, 21, nr. 13).

61. Was ist nun aber im allgemeinen früher, die Potenz oder der actus? Der Vollkommenheit nach offenbar der actus, denn durch ihn erhält die Potenz ihre Vollkommenheit. Allein als Substrat, als aufnehmendes Prinzip muß die Potenz bezüglich der Zeit früher sein. Damit ist nicht gesagt, daß diese Potenz früher existieren müsse. In diesem Falle wäre ja die hinzukommende Existenz, der actus, vollkommen überflüssig. Überdies hätten wir dann zwei actus, wodurch jede eigentliche Zusammensetzung unmöglich gemacht wäre. Es gäbe in diesem Falle nur ein Nebeneinander, aber keine Zusammensetzung. Quamvis in uno et eodem, quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius; simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura, sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens, quod omnia entia facit actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione (De potentia Dei, q. 7, a. 1; vgl. de spirit. creat. q. unic., a. 1).

62. Daraus ergibt sich zur Evidenz, daß kein Geschöpf sich selber aus der Potenz in den actus überführen, die Potenz durch sich selber ihre Existenz bewirken kann. Diese Überführung vermag nur ein Wesen, das bereits in actu ist, und weil es sich um sämtliche Geschöpfe handelt, actus purus sein muß. Dieses Wesen ist schlechthin, simpliciter actus, darum in jeder Beziehung früher. Aber auch die Existenz der Geschöpfe muß der Natur nach früher sein als deren Wesenheit, denn durch sie erhält die Wesenheit ihre letzte Vollendung. Darum bewahrheitet sich auch in dieser Beziehung der Grundsatz, der actus müsse früher sein als die Potenz, die Form früher als der Stoff. Die Wesenheit der Dinge verhält sich zu ihrem Dasein wie der Stoff zu der Form.

63. Von welchen Gesichtspunkten aus immer der englische Lehrer, von den Geschöpfen ausgehend, in seiner Beweisführung der Existenz des Einen Gottes aufsteigt, stets schließt sie mit der lauteren Wirklichkeit, dem actus purus, ab. Gott ist und bleibt ihm die für sich und durch sich bestehende, durchaus einfache, in jeder Beziehung unveränderliche Existenz oder Wirklichkeit. Das ist für Gott der hinreichende Grund. Einen anderen kennt Gott nicht. Für alles andere aber ist Gott der hinreichende und wirksame Grund. In solo enim essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse, et quidditas eius, est unum et idem. In omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet, quod sit aliud esse, et quidditas entis (Analyt. Posterior. II, 6, nr. 3 und 4). — Quod simpliciter et absolute causam non habet sui esse. Et hoc soli competit primo principio, quod est causa et veritas in omnibus rebus (Analyt. Posterior. II, 8, nr. 2; vgl. I. Sent. dist. 8, q. 5, a. 1 und 2).

64. In seinen verschiedenen Werken kommt der Aquinate immer wieder auf den tiefsten und innersten Grundgedanken zurück, das höchste und erste aller existierenden Wesen müsse reines, durch keine Potentialität irgendwie vermischtes Dasein, eine lautere Existenz bilden. Necesse est enim quod omnis substantia simplex subsistens vel ipsa sit suum esse, vel participet esse. Substantia autem simplex, quae est suum esse subsistens, non potest esse nisi una. Omnis ergo substantia, quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato. Et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia, quantumcunque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi (Physic. 8, 21, nr. 13).

65. Was haben wir unter dieser „Anteilnahme“, „participare“ der Kreaturen zu verstehen? Es wird gesagt, das bedeute nichts anderes als die Tatsache, daß ein jedes Geschöpf von Gott das Dasein erhalte. Allein das ist durchaus nicht der Sinn des hl. Thomas. Was dem englischen Lehrer hier unterschoben wird, ist die Folge, aber keineswegs der Grund, daß die Kreaturen bloß Anteil an der Existenz haben. Das Anteilhaben bedeutet bei dem hl. Thomas so viel als: das Geschöpf ist seinem Wesen nach nicht ganz Dasein, also reines Dasein, sondern besitzt nur einen

Teil vom Dasein, bildet folglich zwar einen actus, der aber von seiten des Wesens als Potenz beschränkt wird, somit von seiner Gänze, von seiner Lauterkeit eben dadurch einen Teil einbüßt. Das Dasein besagt nach dem englischen Lehrer an und für sich nur Vollkommenheit, Wirklichkeit. Wird das Dasein in keinem Substrat, als der ihm entsprechenden Potenz, aufgenommen, so bleibt es eben reines Dasein, actus purus. Findet es dagegen in einem Substrat Aufnahme, dann wird es auf dieses Substrat eingeengt und bildet mit diesem Substrat ein zusammengesetztes Ding. In Gott wird das Dasein nicht von seiner Wesenheit aufgenommen, sondern ist mit ihr sachlich ein und dasselbe. Folglich ist das Dasein Gottes uneingeschränkt, daher unendlich. Omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo, non est finitum, immo absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo. Et ita oportet quod habeat duo ad minus: scilicet esse, et id quod esse recipit (I. Sent. dist. 8, q. 5, a. 1; vgl. Quaest. disput. de anima, q. unic. a. 6).

66. Der eigentliche und innerste Grund, warum die Kreaturen ihr Dasein von Gott erhalten müssen, ist also dem hl. Thomas der Umstand, daß ihre Wesenheiten sachlich verschieden sind von ihren Existenzen. Das ist und bleibt die ständige Lehre des Aquinaten. Und gerade durch die sachliche Identität der Wesenheit mit der Existenz in Gott unterscheidet sich Gott von den Geschöpfen. Diese sachliche Identität macht Gott zum actus purus. Darum wird das Dasein von Gott wesentlich ausgesagt, denn es ist die Wesenheit selber. Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur. Uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Secundum hoc ergo dicendum, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum. De qualibet autem creatura praedicatur per participationem; nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse (Quodl. 2, q. 2, a. 3).

66. Daß der sachliche Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen den eigentlichen innersten Grund bilde, warum die Kreaturen ihre Existenz von Gott erhalten müssen, sagt uns S. Thomas ganz unzweideutig. Der englische Lehrer stellt sich die Frage, ob die

menschliche Seele einfach sei. Darauf antwortet der englische Lehrer unter anderem, nachdem er die Zusammensetzung aus Stoff und Form wie in den Naturdingen zurückgewiesen hat: illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas est esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit suum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata (I. Sent. dist. 8, q. 5, a. 2). — Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura. Esse autem, quod huiusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio, quia illud, quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Sed omne, quod est, praeter Deum, habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura. In omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1).

67. Aus dieser Lehre des Aquinaten geht hervor, daß dem hl. Thomas der Grund, warum die Kreaturen erschaffen werden mußten, in dem sachlichen Unterschied ihrer Wesenheiten von deren Existenz liegt. Wäre dieser Unterschied kein sachlicher, so hätten die Geschöpfe ebensowenig ein esse acquisitum ab alio wie Gott selber, bei dem wir ebenfalls die Wesenheit von seiner Existenz in unserer Auffassung unterscheiden. Ein Wesen, dessen Existenz mit seiner Wesenheit sachlich identisch ist, kann gar nicht erschaffen werden, denn es ist selber suum esse. Quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Dieses Wesen ist actus purus, daher nicht erschaffbar. Somit liegt es schon im Begriff und innersten Wesen eines Geschöpfes als Geschöpf, daß sich dessen Wesenheit von der Existenz sachlich unterscheidet. Es existiert nur ein einziges Wesen, quod est suum esse, und das ist Gott.

68. Ebensowenig verfängt die Ausrede, der hl. Thomas rede von der Aufnahme der Existenz in den Geschöpfen nur in dem Sinne, daß alle Kreaturen ihre Existenz von Gott empfangen, esse recipiunt a Deo. Damit sei aber nicht gesagt, daß die Existenz in den Kreaturen aufgenommen werden müsse. Darum handle es sich bei dem Aquinaten einzig und allein um die von Gott erschaffene Wesenheit. — Der englische Lehrer spricht nicht allein

davon, daß die Geschöpfe die Existenz von Gott erhalten, sondern auch ebenso oft von der Aufnahme der Existenz in einem Substrat, in der Wesenheit der Kreaturen. Daher kann das aufnehmende Substrat, die Wesenheit, und das aufgenommene Dasein nicht sachlich ein und dasselbe sein. Nichts nimmt sich selber auf. Kein Ding in der Welt ist in der Potenz zu sich selber, verhält sich wie das aufnehmende Prinzip, recipiens, zu seinem entsprechenden actus, dem esse. Das alles aber lesen wir in den Werken des hl. Thomas. Oportet autem in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum, ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae, quae non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio. Sicut enim impossibile est intelligere, quod sint plures albedines separatae, sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum, ita impossibile est, quod sit ipsum esse subsistens, nisi unum tantum. Omne igitur, quod est post primum ens, cum sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur. Et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum, inquantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam (De spirit. creat. q. unic., a. 1). — Sed quia substantia angeli non est suum esse, hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio, invenimus in angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius, quo subsistit: quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus angelum esse compositum ex quo est, et quod est. Vel secundum verbum Boëthii, ex esse et quod est. Et quia ipsa substantia angeli, in se considerata, est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus, ideo est in eo compositio actus et potentiae (Quodl. 9, q. 4, a. 6).

69. Die Sache liegt auch klar auf der Hand. Denn die Existenz besagt an und für sich nichts als Wirklichkeit, also Vollkommenheit, wie überhaupt jede Form, jeder actus nichts anderes bedeutet. Wird nun die Existenz in keinem Substrat aufgenommen, so behält sie ihre ganze, uneingeschränkte Vollkommenheit. Daher ist Gott unendlich vollkommen, lautere Wirklichkeit. Die Kreaturen sind aber nicht Gott. Also ist die Existenz derselben in der Wesenheit aufgenommen. Omnis enim forma, in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet, sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid. Sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud, quod habet esse absolutum, et nullo modo receptum in aliquo, imo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter. Et ideo essentia eius infinita est, et bonitas eius et quidquid aliud de ipso dicitur, quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius (I. Sent. dist. 43, q. 1, a. 1).

70. Selbst zugegeben, der Aquinate hätte nie ausdrücklich das Wort „in", in einem Substrat aufgenommen, gebraucht, so ändert das nichts an der Sache. Denn nach S. Thomas ist ein jedes Geschöpf zusammengesetzt aus Potenz und Akt. Eine jede wirkliche, innere Zusammensetzung kann nur dadurch erfolgen, daß der Akt von und in der Potenz aufgenommen wird. Omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate eius . . . Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in quolibet creatura, vel in corporali, vel in spirituali inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum (I. Sent. dist. 8, q. 5, a. 1).

V. Gottes Wirken

a) Die Erschaffung

71. Aus der Beobachtung der Geschöpfe durch die gesunden Sinne und die durchaus logisch richtigen Schlußfolgerungen mittels der Denkkräfte ist der englische Lehrer zu der unerschütterlichen Wahrheit gelangt, daß es eine erste, höchste Ursache der Welt, aller Kreaturen, geben müsse. Und diese oberste Ursache aller Dinge ist lautere Wirklich-

keit, mit keiner wie immer gearteten Potentialität vermischtes Dasein, actus purus. Dieser Tatbestand ist der hinreichende Grund seines Wesens, seines Daseins. Einen anderen Grund kennt Gott nicht. Est autem considerandum quod hoc quod dicit (Aristoteles), quorundam non esse aliam causam, potest intelligi tripliciter. Uno modo, quod simpliciter et absolute causam non habet sui esse. Et hoc competit soli primo Principio, quod est causa esse et veritatis in omnibus rebus. Nihil enim prohibet etiam eorum, quae ex necessitate sunt, esse aliquam causam necessitatis, ut patet in V. Metaph. (Analyt. Poster. II, 8, nr. 2).

72. Dieses höchste Wesen nun kann und muß die Wirkursache alles Bestehenden sein. Es kann das sein, denn es ist nicht allein in actu, was durchaus erforderlich sich erweist, damit ein Ding überhaupt wirke, unumquodque agit, inquantum est in actu, sondern dieses Wesen ist actus selbst, lautere Wirklichkeit. Darum begreift es in seiner Kraft alles in sich, was irgendwie ein Dasein hat, an seinem Dasein wie immer Anteil nimmt. Esse Dei sua virtute comprehendit omne illud, quod quocunque modo est, inquantum scilicet est per participationem ipsius (Peri Hermeneias I, 14, nr. 16). — Dieses höchste Wesen muß aber auch die Wirkursache aller anderen Dinge bilden, weil keines derselben reine Wirklichkeit, actus purus, ist.

73. Was wirkt nun in der Tat diese reine Wirklichkeit? Zunächst muß diese höchste Ursache alle Dinge in das Dasein rufen, erschaffen, und zwar muß dieses geschehen aus eigener, keinem anderen Wesen mitteilbarer Kraft. Diese Wahrheit leuchtet von selber ein. Denn alles Unvollkommene in irgendeiner Kategorie nimmt seinen Ursprung aus dem, in welchem vor anderen, und zwar vollkommen, die Natur dieser Kategorie vorhanden ist. Da nun jedes Ding mit allem, was in ihm ist, einigermaßen an dem Dasein Anteil hat, obgleich es mit einer Unvollkommenheit belastet ist, so muß ein jedes Ding samt allem, was in ihm ist, von dem ersten und vollkommensten Wesen abstammen. Diesen Vorgang nun bezeichnen wir mit dem Worte „Schöpfung". Die Schöpfung besagt nämlich das Hervorbringen einer vollkommenen Wesenheit mit Bezug auf ihr Dasein. Constat enim, quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur

ab eo, in quo primo et perfecte reperitur natura generis, sicut patet de calore, in rebus calidis ab igne. Cum autem quaelibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur. Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est, a primo principio omnia per creationem procedere (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 2).

74. Es ist oben hervorgehoben worden, daß Gott alle Dinge aus eigener Kraft in das Dasein gesetzt hat und die Schöpferkraft keinem anderen Wesen von Gott mitgeteilt werden könne. Auch diese Wahrheit steht außer allem Zweifel. Denn ein jedes Tätige wirkt, insoweit es sich in der Wirklichkeit, in actu, befindet. Was immer daher nur teilweise in actu, teilweise aber in der Potenz ist, das wirkt auch nur einen Teil des neuen Dinges, z. B. die Form aus dem Stoff auswirken. Nun haben wir früher gesehen, daß kein Geschöpf seiner Gänze nach in actu, also actus purus, sein kann. Folglich kann es auch nicht jemals schöpferisch tätig sein. Das ist und bleibt ein Privileg der ersten Ursache, Gottes. Omne agens agit secundum id, quod est in actu. Sed quod est secundum aliquid sui in actu, et secundum aliquid in potentia, efficit rem secundum aliquid sui, scilicet inducendo formam in materiam (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 2. contra). Gott kann aber auch nicht sein Privilegium in der Weise mit einer Kreatur teilen, daß Gott ihr seine Schöpferkraft verleiht, sie bei der Schöpfung als sein Werkzeug gebraucht. Denn eine jede Tätigkeit, auch die des Werkzeuges, muß aus dessen Potenz hervorgehen. Allein die Potenz eines Geschöpfes ist eine endliche. Die Schöpfung erfordert jedoch eine unendliche Kraft. Und zwar das aus mehreren Gründen. Zunächst muß die Kraft des Tätigen im richtigen Verhältnis stehen zu dem Abstand dessen, was wird, und dem Gegenteil, aus dem ein anderes wird. Je kälter die Luft ist, folglich das Gegenteil der Wärme bildet, eine desto größere Wärmekraft ist erforderlich, um die Luft zu erwärmen. Nun steht aber das Nichtsein schlechthin vom Sein unendlich weit ab, viel weiter als irgendein Sein vom anderen. Um also aus dem Nichtsein etwas hervorzubringen, dazu gehört eine unendliche Kraft. Actio alicuius,

etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet quod ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est, quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia, a qua egreditur (De potentia Dei, q. 3, a. 4).

75. Daß dem so sei und sein müsse, erklärt der englische Lehrer, indem er fortfährt: potentia facientis proportionatur distantiae, quae est inter id, quod fit, et oppositum, ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, et sic a calore distans, tanto maiori virtute caloris opus est, ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter in infinitum ab esse distat. Quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse, quam quodlibet ens, quantumcunque ab alio ente distans invenitur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse, nisi potentiae infinitae (a. a. O.).

76. Dazu kommt die Notwendigkeit, daß die Art und Weise der Wirkung sich nach der Art und Weise des Wirkenden richten muß. Das Tätige nun wirkt, insoweit es Wirklichkeit besitzt, sich in actu befindet. Folglich wirkt nur dasjenige Tätige seiner ganzen Kraft nach, welches ganz und gar Wirklichkeit ist, ein keinerlei beschränktes, unendliches Dasein sein eigen nennt. Und das nennen wir die höchste Ursache, die reinste Wirklichkeit. Um also eine v lle, ganze Substanz hervorzubringen, bedarf es einer unendlichen Kraft. Hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit, secundum quod actu est. Unde id solum se toto agit, quod totum actu est. Quod non est nisi actus infiniti, qui est actus primus. Unde et rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est (a. a. O.).

77. Daraus ergibt sich die Wahrheit, daß keine Kreatur etwas erschaffen kann, weder aus eigener Kraft noch als Werkzeug der Kraft Gottes. Nicht aus eigener Kraft, denn kein Geschöpf ist actus purus. Die Wesenheit oder das ganze Wesen der Kreatur wird durch die Mitteilung der Existenz von seiten Gottes nicht in diese Existenz selber verwandelt, so daß das Wesen selber dann Wirklichkeit, actus, würde. Gelänge das, so wäre die Kreatur allerdings ihrer Gänze nach actus, also actus purus, wie sie es auch, bei nur halbwegs logisch richtigem

Denken, sein muß, wenn ihr Wesen mit der Existenz sachlich ein und dasselbe bildet. Nein, das Geschöpf wird niemals durch seine Existenz reine, lautere Wirklichkeit, sondern sein Wesen bleibt ein für allemal Potenz, zu welcher die Existenz hinzutritt. Darum wird die Kreatur nie und nimmer ganz und gar Wirklichkeit, actus purus. Folglich kann sie auch nie aus eigener Kraft etwas erschaffen. — Aber auch die etwa durch Gott mitgeteilte, falls es möglich wäre, unendliche Kraft könnte nicht aushelfen. Denn sofort greift der vom englischen Lehrer verteidigte Grundsatz dagegen ein: quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis. Die unendliche Kraft Gottes wird durch die Aufnahme in der Kreatur verendlicht. Damit ist die Erschaffung durch die Geschöpfe als Werkzeuge Gottes abermals unmöglich gemacht, ein für allemal ausgeschlossen. Daher schließt S. Thomas den Artikel einfach mit den kurzen Worten: relinquitur ergo, quod nulla potentia creaturae potest aliquid creare, neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum.

78 Aber noch aus einem anderen Grunde kann Gott selber einem Geschöpfe seine Kraft zur Erschaffung nicht verleihen. Die Schöpferkraft, die eine unendliche Kraft, also Allmacht, sein muß, kann in keiner Weise mitgeteilt, also selber erschaffen, werden. Aliquid dicitur non posse fieri ab aliquo, non solum propter distantiam extremorum, sed etiam propter hoc, quod omnino fieri non potest: ut si dicamus, quod ex aliquo corpore non potest fieri Deus, quia Deus omnino fieri non potest. Sic ergo dicendum, quod ex aliqua potentia non potest fieri omnipotentia, non solum propter distantiam utriusque potentiae, sed etiam propter hoc, quod omnipotentia omnino fieri non potest. Nam omne quod fit, purus actus esse non potest, cum ex hoc ipso, quod ex alio esse habet, potentia in eo deprehendatur. Et ideo non potest esse potentia infinita (De potentia Dei, q. 3, a. 4, ad 5; vgl. a. a. O. ad 15).

79. Der englische Lehrer behauptet demnach mit vollster Überzeugung, daß es nichts in der weiten Welt geben könne, das nicht von Gott erschaffen wäre, und zwar von Gott ganz allein. Den Grund dafür erblickt der Aquinate abermals darin, daß Gott actus purus ist, in Gott daher keine Zusammensetzung zu finden sein

kann. Est autem ponere aliquod ens, quod est ipsum suum esse. Quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecunque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis (De potentia Dei, q. 3, a. 5).

b) Die Erhaltung der Geschöpfe im Dasein

80. Die zweite Wirkung der Tätigkeit Gottes gilt der Erhaltung des Geschaffenen, die ebenfalls nur von Gott unmittelbar besorgt werden muß. Denn die Erhaltung der Kreaturen in ihrem Dasein ist eigentlich nichts anderes als die fortdauernde Schöpfertätigkeit Gottes. Der Unterschied äußert sich nur in der Wirkung, indem bei der Erhaltung nicht ein neues Geschöpf entsteht, einer Wesenheit eine neue Existenz mitgeteilt wird, wie es bei der Erschaffung stets der Fall ist. Darum erfordert die Erhaltung der Kreaturen in ihrem Dasein ebenso ausschließlich die Kraft Gottes wie die Erschaffung. Eiusdem virtutis est creare, et in esse conservare. Sed creaturae non possunt in esse conservari, nisi per virtutem divinam, quae, si se rebus subtraheret, in momento deficerent secundum Augustinum IV. super Genes. ad litteram (De potentia Dei, q. 3, a. 4, arg. 4, contra). — Deus non alia operatione producit res in esse, et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile, nisi per accidens, prout alicui motui subiacet. Secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei, quae est per se causa, quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem (De potentia Dei, q. 5, a. 1, ad 2).

81. Die Notwendigkeit, daß Gott unmittelbar die Geschöpfe in ihrem Dasein erhalten müsse, begründet der englische Lehrer in einem einfachen Schlusse. Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quae agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum, ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur et corporalia et incorporalia, Deus est, a quo non solum sunt formae rerum, sed etiam materiae. Et quantum ad propositum non differt, utrum immediate, vel quodam ordine, ut quidam philosophi posuerunt. Unde sequitur,

quod divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihil deciderent (De potentia Dei, q. 5, a. 1; vgl. II. Sent. d. 15, q. 3, a. 1, ad 4 und 5).

82. Aber könnte denn Gott die Kraft der Erhaltung den Kreaturen nicht mitteilen? Gott stattet ja doch die Dinge bei der Erschaffung mit allen möglichen Kräften aus. Warum sollte nicht auch diese Kraft miteinbegriffen sein? Darauf antwortet uns der englische Lehrer, daß es nicht in Gottes Macht stehe, kontradiktorische Gegensätze zu verwirklichen. Das wäre aber der Fall, wenn Gott ein Ding erschafft und es dann der Selbsterhaltung überläßt. Das bedeute ebensoviel als das Ding sei von Gott nicht erschaffen worden. Ad omnipotentiam Dei non pertinet, quod faciat duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur, quod Deus faciat aliquid, quod eius conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Iam enim ostensum est, quod omnis effectus a sua causa dependet, secundum quod est eius causa. In hoc ergo quod dicitur, quod Dei conservatione non indigeat, ponitur, non esse creatum a Deo. In hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur, esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid, quod non esset creatum ab eo: ita si quis diceret, Deum facere aliquid, quod eius conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest (a. a. O., art. 2).

83. Der tiefste Grund für diese Unmöglichkeit der Selbsterhaltung der Geschöpfe ist nach S. Thomas in dem Umstand gelegen, daß Gott nicht allein das Werden, sondern auch das Sein aller Dinge verursacht, also nicht bloß verändert, sondern das Dasein den Dingen mitteilt. Dadurch unterscheidet sich die Tätigkeit Gottes von jener der Kreaturen. Illud quod est causa esse, non potest cessare ab operatione, qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset. Sicut enim dicit Avicenna, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde secundum ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei. Et ideo remoto aedificatore non tollitur esse domus, cuius causa est gravitas lapidum, quae manet, sed fieri domus, cuius causa erat. Et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius, quod omnia in nihil deciderent, nisi ea manus omnipotentis

contineret. Unde oportet, quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua. Unde dicitur Ioann. V, 17, Pater meus usque modo operatur, et ego operor (I. Sent. dist. 37, q. 1, a. 1).

84. Mit dieser Wahrheit steht nicht eine andere Lehre des hl. Thomas in Widerspruch, worin der Aquinate behauptet, daß Gott die eine Kreatur durch die andere im Sein erhalte, wenngleich zu der Erhaltung der Geschöpfe im Dasein die nämliche Schöpferkraft wie bei der Hervorbringung erforderlich ist. Zwischen Erschaffung und Erhaltung im Dasein besteht ein großer Unterschied. Die Schöpfung darf keinerlei Substrat voraussetzen, ebenso keine frühere übergeordnete Kraft. Darum sagen wir, die Erschaffung erfolge aus nichts, aus keinem Substrat. Die Tätigkeit der Kreaturen stützt sich aber auch auf die vorausgehende Tätigkeit Gottes, ist erst durch diese letztere ermöglicht, gleichwie ein Substrat die unerläßliche Vorbedingung für eine jede Tätigkeit der Kreaturen bilden muß. Folglich kann ein Geschöpf weder aus eigener Kraft noch als Werkzeug Gottes, also in der Kraft Gottes, etwas erschaffen. Creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur. Et ideo est absque praesuppositione materiae praeexistentis, et alicuius prioris agentis. Hae enim solae causae praesupponuntur ad actionem ... Quod enim creatio materiam non praesupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non praesupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Augustinus dicit in III. de Trinit., ubi probat, angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturae inditis, quae sunt virtutes activae in natura. Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire. Nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae. Et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis ... Imposibile est autem, quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse, inquantum huiusmodi. Hoc enim est proprium causae primae. Nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur, et ipsum non praesupponit aliquam alium effectum. Et ideo oportet, quod dare esse, inquantum huismodi, sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem. Et

quaecunque alia causa dat esse, hoc habet inquantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem. Sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem, non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis (De potentia Dei, q. 3, a. 4).

85. Bei der Erhaltung im Sein der Kreaturen steht die Sache anders. Denn hier ist ja die Voraussetzung des Substrates im Wesen der Erhaltung selber gegeben. Folglich vermag die eine Kreatur die andere im Sein zu bewahren, nicht zwar in der eigenen Kraft, wohl aber als Werkzeug Gottes, also in der Kraft Gottes. Gott selber muß ununterbrochen dabei tätig sein. Allein, sich selber im Dasein zu erhalten, dazu hat kein Geschöpf die Kraft, es wäre denn die Ursache seiner selbst, was ganz unmöglich ist. Invenitur etiam, quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima. Secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa. Secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis, quanto causa fuerit altior et primae causae proximior . . . Sic igitur dicendum est, quod Deus conservat res quasdam in esse mediantibus aliquibus causis (Summ. theol., I. P., q. 104, a. 2). — Cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui praestari potest, quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei praestari. quod sit causa alterius, ita etiam nulli effectui praestari potest, quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei praestari, quod sit conservativus alterius (a. a. O., ad 2).

86. Der englische Lehrer läßt uns demnach nicht im Zweifel darüber, welcher Ansicht er über das Walten Gottes in der geschaffenen Welt ist. Gottes Tätigkeit darf keine Unterbrechung erleiden: oportet, quod non sit intercisa. Dieser beständige Einfluß Gottes auf die Geschöpfe bildet aber keineswegs eine „neue“ Tätigkeit Gottes, wenngleich sie eine unmittelbare ist, sondern nur die Fortsetzung der ersten, der Tätigkeit des Schöpfers. Sciendum namque est, quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo tribuit ei virtutem operandi, sicut dicitur in VIII. Physicor., quod generans movet grave et leve, inquantum dat virtutem, per quam consequitur talis

motus. Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse: quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri, sicut generans, sed etiam quantum ad esse; ut sic possit dici Deus causa actionis, inquantum causat et conservat virtutem naturalem in esse (De potentia Dei, q. 3, a. 7).

87. Aus dem Dargelegten folgt eine dritte Tätigkeit Gottes, nämlich:

c) Die Versetzung der Kräfte in den Geschöpfen in actu, in die Wirklichkeit

Der englische Lehrer spricht von Kräften, von Potenzen, die Gott bei der Schöpfung den Kreaturen mitgegeben hat. Diese Kräfte dienen den Geschöpfen zu den verschiedenen Tätigkeiten, die von den Kreaturen ausgeübt werden sollen. Denn Gott hat die Dinge nicht allein erschaffen, damit sie da seien, existieren, sondern auch, damit sie sich in der verschiedensten Weise betätigen. Der Zweck, den Gott bei der Erschaffung der Dinge im Auge gehabt hat, ist daher auch die Tätigkeit der Kreaturen. Operatio cuiuslibet rei est quasi finis eius, cum sit optima in ipsa (De verit., q. 19, a. 1). — Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res secundum Philosophum in I. de coel. et mundo, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum, unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem (De virtutibus, q. 1, a. 1).

88. Diese Kräfte oder Potenzen bilden ihrem Wesen nach weiter nichts als Anlagen, Fähigkeiten zu der ihnen entsprechenden Tätigkeit, denn es gilt auch hier der Grundsatz, daß in ordine operativo, mit Bezug auf die eine Tätigkeit vollziehende Kraft, diese letztere zusammengesetzt sein müsse aus Potenz und Akt, gleichwie das Wesen der Geschöpfe die nämliche Zusammensetzung aufweist. Cum nihil operetur nisi inquantum est in actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius (Summ. theol., I. P., q. 89, a. 1). So wie nun das Wesen der Geschöpfe in der Potenz zum Dasein ist, ebenso befinden sich die Kräfte derselben in ordine operativo in der Potenz zum Dasein.

Darum betont der englische Lehrer immer und immer wieder, ein jedes Ding sei insofern tätig, als es sich in actu befinde.

89. Da aber kein Ding, nicht einmal Gott, sich selber diesen Akt, diese Form oder Vollkommenheit, verleihen kann, so muß es endlich ein Wesen geben, das schon von vornherein, unabhängig von jedem anderen, sich in actu befindet. Und da es in den Geschöpfen der Tätigkeiten unzählig viele gibt, so muß dieses Wesen mit Bezug auf sie alle in actu sein, daher einen reinen Akt, actus purus, bilden. Nulla potentia passiva potest in actum exire, nisi completa per formam activi, per quam fit in actu, quia nihil operatur, nisi secundum quod est in actu (III. Sent. dist. 14, q. 1, a. 1, solut. 2).

90. Dieselbe Wahrheit trägt der Aquinate an einer anderen Stelle vor, wo er von applicare ad agendum spricht oder auch den Ausdruck movere ad agendum gebraucht. Indessen deckt sich der Inhalt vollkommen mit dem soeben Dargelegten. Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, inquantum movet eam ad agendum. In quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem . . . sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum (De potentia Dei, q. 3, a. 7).

91. Bei diesem Vorgang sind die Kräfte der Geschöpfe nicht selber tätig, andernfalls müßten sie ja schon in actu sein, sondern sie sind nur den actus aufnehmendes Prinzip. Agere und pati bilden bekanntlich Gegensätze, die sich zu gleicher Zeit und unter demselben Gesichtspunkte ausschließen. In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura (a. a. O., ad 3). — Erst nach Aufnahme dieser Form oder Vollkommenheit treten sie ebenfalls in Tätigkeit unter der Mitwirkung Gottes, der ersten Ursache. Sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis (a. a. O.).

d) Das Wirken Gottes bei der Tätigkeit selber der Kreaturen

92. Noch eine weitere Art von Ursächlichkeit Gottes zählt der englische Lehrer auf, wobei es sich um das

Dasein, die Existenz der Tätigkeit des Geschöpfes handelt. Der Aquinate erklärt, daß diese Existenz einer jeden Tätigkeit der Kreaturen von den Geschöpfen selber niemals aus ihren eigenen Kräften hervorgebracht werden könne, sondern immer nur in der Kraft Gottes, als Werkzeuge dieser Kraft. Das Sein der Dinge aus eigener Kraft zu verursachen, bilde ausschließlich das Werk Gottes. Den Grund dafür bietet dem englischen Lehrer der Umstand, daß die Existenz der Dinge, als Wirkung, mit Gott, der Ursache, die größte Ähnlichkeit aufweist. Gott ist das reine Sein, die lautere Wirklichkeit. Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum. Quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius ... Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior. Et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum ... Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis coelestis. Nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus (De potentia Dei, q. 3, a 7).

93. Obgleich der englische Lehrer hier, wie ersichtlich, ausdrücklich nur von den Naturdingen redet, so sind doch die geistigen Geschöpfe davon nicht ausgenommen. Denn am Schlusse des Artikels faßt er nochmals die vierfache Weise der Tätigkeit Gottes in den Geschöpfen zusammen und dabei geschieht auch des Willens Erwähnung. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his,

quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae (a. a. O.).

94. Ebenso deutlich spricht sich der Aquinate anderswo über diese Frage aus. Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit. Esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea, per quae esse determinatur. Unde et remanet illis remotis. Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum. Et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit, quin Deus imediate in rebus omnibus operetur, in quantum virtus sua est sicut medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu. Non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum, quia, ut in libro de causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 4).

95. Die volle Wahrheit lautet demnach gemäß der Lehre des Aquinaten: Sowohl die unbelebte als auch die belebte Welt ist von Gott erschaffen worden. Ebenso hat Gott alle Kreaturen mit Kräften und Tendenzen begabt, daß nach bestimmten Gesetzen die weitere Entwicklung und Ausgestaltung der Dinge vor sich geht. Allein dadurch ist das „immer wieder direkte und unmittelbare Eingreifen Gottes“ in keiner Weise überflüssig oder ganz ausgeschlossen. Der „große Künstler“ muß ununterbrochen „eingreifen und dirigieren“. So belehrt uns der hl. Thomas in seinen verschiedenen Werken. Und der Aquinate tut dies nicht etwa deshalb, weil er „zu viel Glauben“ hatte, sondern rein und ausschließlich vom philosophischen Standpunkt aus, als großer Metaphysiker und tiefer Denker. Die Glaubenswahrheiten werden von S. Thomas anderswo und ebenso gründlich behandelt.

VI. Rückblick

96. Überblicken wir noch einmal den Weg, welchen der englische Lehrer bei seinem Aufstieg auf den Berg Gottes, wo der Unerforschliche, Unsichtbare thront, mit glücklichem Erfolg gegangen ist. Den ersten Schritt macht der Gottesforscher S. Thomas mit der Untersuchung der sichtbaren Welt. Wir sehen hier auf Erden verschiedene Dinge, alle möglichen Gattungen, Arten und Einzelwesen. Was sind sie alle? Darauf muß uns die Begriffsbestimmung antworten. Diese muß uns genauen Aufschluß geben über das innerste Wesen aller vorhandenen Dinge. Die Begriffsbestimmung darf weder weniger noch mehr enthalten, als in der Wesenheit der Dinge selber liegt, dieser Wesenheit entspricht. Beide müssen sich vollkommen decken. So fordert es jede wahre wissenschaftliche Forschung. Durch die genaue Begriffsbestimmung wissen wir also auf das sicherste, was das Wesen, die Wesenheit eines Dinges ist. Sie sagt uns, das ist ein Mensch, das ein Tier, das ein Dreieck, ein Kreis, eine Sonnen- oder Mondesfinsternis usw.

97. Aber warum ist bei allen diesen Begriffsbestimmungen der Wesenheiten nie vom Dasein, von der Existenz derselben die Rede? Ganz einfach deshalb, weil die Existenz der Geschöpfe nicht zu der Wesenheit der Kreaturen selbst gehört, sondern außerhalb der Wesenheiten liegt, folglich zur Kenntnis der Wesenheit des Dinges zunächst gar nicht beitragen kann. Die Existenz der Geschöpfe bildet weder einen Wesensbestandteil, noch ist sie mit der Wesenheit identisch. Die Begriffsbestimmung aber umfaßt nur die Bestandteile der Wesenheit selber, wenn wir nach dem was, was ist das? fragen. Es wird keinen halbwegs vernünftigen Menschen geben, der mir auf die gestellte Frage etwa antwortete: Das ist die Existenz. Was ist ein Mensch? Ein Mensch ist das Dasein, ist die Existenz.

98. Stellen wir dagegen die Frage: Was ist Gott? so lautet die Antwort kurz und bündig: Gott ist das Sein, esse. Die Existenz bildet Gottes Wesenheit. Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae in hunc modum: quod, cum in omni quod est, sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a sua quidditate. Hoc nomen qui est,

vel ens, imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. — In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas. Et ideo nomen, quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius, sicut proprium nomen hominis, quod sumitur a quidditate sua (I. Sent. dist. 8, q. 1, a. 1).

99. Wie richtig die Lehre des Aquinaten ist, das beweist die Tatsache, daß unsere Begriffsbestimmungen über die Wesenheiten der Geschöpfe sich nicht ändern, gleichviel ob die Träger dieser Wesenheiten existieren oder nicht existieren. Dies könnte aber bei sachlicher Identität der Wesenheit und Existenz niemals der Wahrheit entsprechen. Denn in diesem Falle hat sich ja auf Grund der Existenz die Wesenheit selber geändert, und zwar in ihrem Wesenheitssein. Somit könnte der existente und der nicht existente Mensch nicht mehr das gleiche, animal rationale sein. Bemerkt doch schon Aristoteles, die Wesenheiten der Dinge seien unveränderlich. Werde das geringste dazugegeben oder weggenommen, so bilde sie schon wie die Zahlen eine neue Art. Nun bildet aber die Existenz ohne Zweifel etwas Positives, eine Vollkommenheit. Ist sie mit der Wesenheit sachlich identisch, so ist die Wesenheit dadurch innerlich geändert worden. Damit müssen dann auch unsere Begriffsbestimmungen über die existenten Wesenheiten geändert werden oder sie sind ganz und gar falsch. Letzteres bestreitet jedoch der englische Lehrer und bemerkt, die Begriffsbestimmung und damit die Wesenheit der geschaffenen Dinge bleibe immer die gleiche, ob die Dinge existieren oder nicht existieren. Folglich ist die Existenz weder ein Wesensteil noch mit der Wesenheit sachlich ein und dasselbe Das ist sie nur in Gott und in Gott allein. Darum sagt der hl. Thomas, die Existenz sei in den Kreaturen praeter quidditatem, außerhalb der Wesenheit. Quaedam enim natura est, de cuius intellectu non est suum esse. Quod patet ex hoc quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur, an sit, sicut phoenicem, vel eclipsim vel aliquid huiusmodi. Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1). — Aliud est quodquid est homo, et esse hominem.

In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem. In omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse, et quidditas (Analyt. Poster. II, lect. 6, nr. 3).

100. Hat nun der Aquinate, dieser scharfe Beobachter und Denker, die Tatsache vorgefunden, daß in den Geschöpfen ohne Ausnahme die Wesenheit sich sachlich von der Existenz, ihrem Dasein, unterscheidet, so geht er einen Schritt weiter und zieht aus dieser Tatsache die logisch richtige Folgerung. Woher stammt alsdann das Dasein der Kreaturen? Welches ist die Wirkursache der Existenz in den Kreaturen? Die Geschöpfe können unmöglich sich selber die Existenz verleihen, weil sie in diesem Falle früher da sein müßten, als sie existieren. Denn etwas verursachen kann nur dasjenige, was bereits in actu ist, also existiert. Folglich führt uns der Weg zu einem Wesen, das wirklich in actu ist, das existiert, ebenso notwendig existiert, wie es notwendig ein Wesen bildet. Dieses Wesen nennen wir Gott. Dieses Wesen nun ist die Wirkursache der Existenz aller anderen Dinge in der Welt, gemäß dem Grundsatz: unumquodque agit inquantum est in actu.

101. Wenn dem also ist, dann erschafft Gott bloß die Existenz der Kreaturen, nicht auch zugleich ihre Wesenheit? Was ist es aber mit der Wesenheit? — Dieser Einwurf beruht auf einer ganz falschen Auffassung der Existenz. Die Existenz ist nicht das, was existiert, sondern das wodurch das Wesen existiert, das quo est, nicht das quod est. Erschaffen aber wird das quod est, das ganze Wesen, das Suppositum, in geistigen Dingen mit Bezug auf die Engel Person genannt. Somit wird die Existenz nur miterschaffen, nicht für sich allein ins Dasein gerufen. Deus simul dans esse, producit id, quod esse recipit (De potentia Dei, q. 3, a. 1, ad 17; vgl. a. a. O., a. 5, ad 2).

102. Es wird geltend gemacht, die Wesenheit und das Dasein der Kreaturen machten sachlich ein und dasselbe aus, nichtsdestoweniger seien alle Dinge der Welt erschaffen. — Das bestreitet aber der hl. Thomas auf das entschiedenste und behauptet dagegen felsenfest, ein Wesen, dessen Wesenheit sachlich identisch sei mit der Existenz, könne gar nicht erschaffen werden, denn

es sei Gott selber. Die Notwendigkeit der Erschaffung habe ihren Grund eben in dem sachlichen Unterschied von Wesenheit und Dasein. Die Erschaffung ist somit die Folge dieses Unterschiedes. Man möge entschuldigen, daß wir die Stelle nochmals anführen. Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura. Esse autem quod huiusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio, quia illud quod res habet ex sua quidditate, ex se habet (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1). Wir sehen also hier deutlich die Folge ausgesprochen. Ganz dasselbe schreibt S. Thomas anderswo. Si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas est esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit suum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata (I. Sent. dist 8, q. 5, a. 2). — Auch hier redet der Aquinate von der Folge: „si non sit suum esse". Daher ist ein Wesen, dessen Existenz sachlich mit der Wesenheit identisch ist, einfach nicht erschaffen, denn es ist Gott und besitzt die Existenz essentialiter gleich Gott (Quodl. 3, q. 13, a. 20).

103. Kann aber Gott wirklich nicht die Kreaturen so erschaffen, daß ihre Wesenheiten sachlich identisch sind mit der Existenz? Nein, das kann Gott nicht, denn es kann nur einen Gott geben. Manifestum est enim, quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, inquantum scilicet suum esse est eius substantia, quod de nullo alio dici potest. Esse enim subsistens non potest esse nisi unum ... Oportet ergo, quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse et aliud ipsum esse participatum (Quodl. 3, q. 13, a. 20). — Soll also Gott in der Wirklichkeit Schöpfer eines Dinges sein, so kann er es nur so erschaffen, daß die Existenz sich von der Wesenheit desselben sachlich unterscheidet. Omne quod non est suum esse, oportet, quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi (Quodl. 7, q. 3, a. 7).

103. Nachdem der englische Lehrer die erste Wirkursache, die auf Grund ihrer sachlichen Identität von Wesenheit und Dasein allein alles wirken muß, mit seinen

genialen Geistesgaben gefunden hat, zieht er weitere Schlußfolgerungen. In Gott allein sind Wesenheit und Dasein identisch, also müssen sie in den Kreaturen verschieden sein. Daraus ergibt sich dann mit zwingender Notwendigkeit, daß sämtliche Geschöpfe eine Zusammensetzung aufweisen. Die Naturdinge sind zweifach, die geistigen einfach zusammengesetzt. Die Naturdinge bestehen zunächst aus Stoff und Form. Diese beiden machen die Wesenheit des Naturdinges aus. Diese Wesenheit ist abermals zusammengesetzt aus ihr und der Existenz. In den geistigen Wesenheiten greift nur letztere Zusammensetzung Platz. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam. Forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius. Et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum (De spirit. creatur. q. unic., a. 1; vgl. a. a. O., ad 8). — In substantiis ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam, et formam, et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma. Nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium . . . Nihil ergo prohibet, esse aliquam formam, a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia, et actus, inquantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse (Quaest. de anima, a. 6).

104. Nun liegt es doch auf flacher Hand, daß kein Ding sich selber zusammensetzen kann, zumal die Teile entgegengesetzt sind. Potenz und Akt bilden doch Gegensätze. Folglich sind wir wieder auf die Annahme angewiesen, daß es ein Wesen geben müsse, das, ohne selber zusammengesetzt zu sein, alle Dinge der Welt dadurch zusammensetzt, daß es ihren Wesenheiten die Existenz,

als den entsprechenden Akt, mitteilt. Diese erste Zusammensetzung ist die Grundlage für alle übrigen in den geschaffenen Dingen. Daher ist Gott, die erste Ursache, in jeder Beziehung einfach, die Geschöpfe dagegen durchaus zusammengesetzt Illud, quod est primum principium essendi, nobilissimo modo habet esse, cum semper sit aliquid nobilius in causa, quam in causato. Sed nobilissimus modus habendi esse est, quo totum aliquid est suum esse. Ergo Deus est suum esse (I. Sent. dist. 8, q. 4, a. 1).

105. Gott, die erste Ursache, darf aus einem dreifachen Grunde nicht zusammengesetzt sein. Zunächst deshalb, weil diese Zusammensetzung durch ein anderes, also früheres Wesen erfolgen müßte.. Dann aber auch aus dem Grunde, weil eine jede Zusammensetzung nur aus Potenz und Akt durchführbar ist. Potenz besagt aber Aufnahmsfähigkeit und infolgedessen an sich Unvollkommenheit. Damit wird das Wesen Gottes aufgehoben. Daher kann Gott nur actus, actus purus sein oder Gott ist überhaupt nicht. Endlich ist der actus schlechthin immer früher als die Potenz, die Aufnahmsfähigkeit. Quamvis in uno et eodem, quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius, simpliciter tamen oportet, actum esse priorem potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omre ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens, quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse, per quod fieret actu. In omni autem composito, qualicunque compositione, oportet potentiam actui commisceri (De potentia Dei, q. 7, a. 1; vgl. De spirit. creatur., a. 1).

106. Der sachliche Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen offenbart uns das Wesen Gottes noch von einer anderen Seite, nämlich von seiner Unendlichkeit oder Unbeschränktheit. Das Dasein besagt nicht mehr und nicht weniger als Wirklichkeit, Vollkommenheit. Denn ein jedes Ding ist vollkommener, wenn es existiert, als wenn es nicht existiert. Das Dasein als solches kennt keinerlei Beschränkung. Und doch treffen wir in der Welt immer und überall ein beschränktes Dasein. Woher kommt nun das? Der Grund dafür ist darin zu

suchen, daß in den Geschöpfen das Dasein in dem Wesen als dem Substrat aufgenommen erscheint. Dadurch wird es eben auf dieses Wesen eingeschränkt. Das Dasein Gottes wird nicht von seiner Wesenheit aufgenommen, sondern diese Wesenheit bildet selber das Dasein. Folglich erleidet es keine Beschränkung. Deus est actus infinitus. Quod patet ex hoc, quod actus non finitur, nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis ... Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed a seipso. Neque finitur ex alio recipiente, quia, cum nihil potentiae passivae ei admisceatur, ipse est actus purus, non receptus in aliquo. Est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Unde patet, quod Deus est infinitus. Quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae. Et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet. Et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est (De potentia Dei, q. 1, a. 2). — Esse autem aliquod potest dici terminatum ratione suppositi, in quo esse recipitur. Esse enim recipitur in aliquo secundum modum ipsius. Et ideo terminatur, sicut et quaelibet alia forma, quae de se communis est Et secundum quod recipitur in aliquo, terminatur ad illud. Et hoc modo solum divinum esse non est terminatum, quia non est receptum in aliquo, quod sit diversum ab eo (I. Sent. dist. 8, q. 2, a. 1).

107. Die Existenz der Geschöpfe wird von deren Wesenheit aufgenommen. So lehrt uns der hl. Thomas an vielen Stellen. Daher befindet sich diese Wesenheit in der Potenz zu dem Dasein. Diese Potenzialität der Wesenheit mit Bezug auf das Dasein bildet dann auch den Grund der Veränderlichkeit der Kreaturen. In Gott ist keine Potenzialität, daher auch keine Veränderlichkeit möglich. Omnis motus vel mutatio, quocunque modo dicatur, consequitur aliquam possibilitatem, cum motus sit actus existentis in potentia. Cum igitur Deus sit actus purus, nihil habens de potentia admixtum, non potest in eo esse aliqua mutatio (I. Sent. dist. 8, q. 3, a. 1 und 2). — Da nun

nichts sich selber verändern kann, Gott nicht, weil er keine Potenzialität besitzt, die Geschöpfe nicht, weil sie sich in der Potenzialität befinden, das Verändernde aber in actu sein muß; so folgt mit Notwendigkeit, daß Gott, der durchaus Unveränderliche, alle anderen Dinge verändern muß (De spirit. creatur., a. 1).

VI. Schluß

108. Verfolgen wir den Weg, den der englische Lehrer eingeschlagen hat, um zu der Kenntnis der Existenz Gottes zu gelangen, so finden wir, daß der Aquinate seine Forschung im Grunde genommen auf die metaphysische Untersuchung der Wesenheit der geschaffenen Dinge verwendet. Das Ergebnis dieser Untersuchung bildet für S. Thomas den Stützpunkt, die Grundmauer für den Aufbau seines Gottesbeweises. Nun erkennen wir die Wesenheit der Geschöpfe auf Grund der Begriffsbestimmung, denn diese zeigt die konstitutiven Prinzipien der Wesenheit auf. Was sehen wir aber in Wirklichkeit? Keine einzige Begriffsbestimmung über die Wesenheit der Kreaturen spricht vom Dasein derselben. Und doch existieren diese Wesenheiten, wie uns die Sinne und das Urteil des Verstandes bezeugen. Woher haben die Geschöpfe die Existenz? In den konstitutiven Prinzipien, wie gesagt, ist das Dasein nicht enthalten. Wir müssen also zu einem Wesen kommen, dessen Wesenheit das Dasein selber ist, dessen konstitutives Prinzip die Existenz bildet. Diese Wesenheit nun, die nichts anderes als die Existenz selber ist, verleiht allem Geschaffenen das Dasein, denn es ist actus purus und dem actus gehört die Tätigkeit an.

109. Wer die verschiedenen Werke des Aquinaten durchgelesen hat, der wird bemerken, daß immer und immer wieder die Sätze auftreten: Deus est suum esse, essentia Dei est ipsum esse, quidditas Dei est esse; das esse kommt Gott wesentlich zu, wird von Gott wesentlich ausgesagt usw. Wir ziehen diese Auskunft über das Wesen Gottes der in der Neuzeit so beliebten: Gott ist das Sein durch sich selber, Deus est ens a se, bei weitem vor und erklären einfach: Gott ist die reine Wirklichkeit, actus purus.

110. Den Grund, warum wir mit der Bezeichnung: Gott ist ein ens a se, nicht einverstanden sind, wollen wir näher erklären. Vor allem ist diese Benennung etwas Ne-

gatives. Von der Kreatur sagen wir in unserer Zeit, sie sei ein ens ab alio. Daher muß der Gegensatz natürlich lauten: Gott ist ein ens a se. Allein was wird damit eigentlich für unsere Erkenntnis Gottes gewonnen? Richtig ist ja, daß wir durch die Gottesbeweise zunächst nur die Existenz einer ersten Ursache dartun wollen, die nähere Untersuchung seiner inneren Wesensbeschaffenheit späteren Untersuchungen vorbehalten. Dagegen läßt sich aber auch nicht verkennen, daß ens a se uns einen recht mangelhaften Aufschluß über die erste Ursache gibt. Wir wissen damit eigentlich nicht weniger und nicht mehr als die Tatsache, daß die erste Ursache ihr Dasein nicht abermals von einer anderen, höheren Ursache haben kann. So kann es nicht immer weitergehen. Das ist alles, was wir damit kennen lernen. Somit reichen die negativen Bestimmungen offenbar nicht aus, weil sie uns über das Wesen der ersten Ursache beinahe gar nichts sagen.

111. Und doch muß die Ähnlichkeit der Kreaturen, besonders der geistigen, uns auch guten Aufschluß geben über das Wesen der ersten Ursache. Darum wird man in den Werken des englischen Lehrers dem Ausdrucke: Deus est ens a se, der Aseitas, nicht begegnen. Allerdings kann man bei oberflächlichem Lesen einige Stellen in dieser Weise verstehen. Aber bei genauer Beobachtung finden wir, daß diese Ausdrucksweise die Folge, nicht den Grund enthält. Darin besteht eben die Meisterschaft eines Aquinaten, allen Dingen bis auf die innersten, letzten Dinge nachzugehen. Wenn also S. Thomas sagt: esse autem, quod huiusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio, so gibt er den Grund dafür genau an. Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, imo ipsum esse est sua natura (II. Sent. dist. 3, q. 1, a. 1). — Ebenso deutlich lautet eine andere Stelle: Deo autem esse suum est quidditas sua. Aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam (I. Sent. dist. 8, q. 4, a. 2).

112. Wir ziehen die Lehre des hl. Thomas der früher genannten noch aus einem anderen Grunde vor. Die reine Wirklichkeit, der actus purus, enthält zwei wichtige Tatsachen. Einmal das Wirklichsein, womit auch zugleich die Tätigkeit Gottes miteinbegriffen ist, denn sobald ein Ding in actu ist, geht es sofort in eine Tätigkeit über.

Allerdings betrifft das in erster Linie die innere Tätigkeit Gottes. Aber man kann damit auch die freie Willenstat Gottes, das Weltall zu erschaffen, verstehen, denn auch diese freie Willenstat ist ewig. Indessen wollen wir hier nur feststellen, daß der Begriff und das Wesen actus, nicht nur die Vollendung im Sein bedeutet, sondern auch auf die Tätigkeit hinweist. Esse est actualitas omnis formae vel naturae (Summ. theol., I. Pars, q 3, a. 4). — In eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam (Summ. theol. I, II. Pars, q. 113, a. 7, ad 4). — Das ens a se, die Aseitas, sagt uns darüber nichts, sondern erklärt nur, daß Gott das Dasein nicht von einer Ursache empfangen habe. Dazu kommt die zweite Tatsache, daß diese actualitas formae mit der Form, dem Wesen, in Gott sachlich ein und dasselbe ist. Dadurch wird jede Potenzialität in Gott abgewiesen, also Gott als actus purus erklärt. Damit fallen alle Theorien der Pantheisten, Monisten der verschiedensten Schattierungen. Denn ist Gott reine Wirklichkeit, so kann er weder differenziert noch in irgendeinem Substrat aufgenommen werden oder etwas anderes in sich aufnehmen. Diese Vorgänge kommen nur bei den Geschöpfen in Betracht, weil ihre Wesenheit sich vom Dasein unterscheidet. Das Geschöpf ist nicht suum esse, die Wesenheit nicht ein und dasselbe mit der Existenz, sondern etwas von der Wesenheit Aufgenommenes: accidit quidditati.

113. Die Lehre der Pantheisten und Monisten der früheren Zeit waren dem Aquinaten durchaus nicht unbekannt und die der Neuzeit haben auch nicht etwas wesentlich anderes als ihr Forscherergebnis zutage gefördert. Wir können, um unseren Artikel nicht noch mehr zu verlängern, vorläufig nicht weiter auf die Sache eingehen. Nur das eine dürfen wir mit aller Ruhe und Zuversicht aussprechen, daß S. Thomas mit der Wahrheit, die Wesenheit Gottes bilde mit ihrem Dasein ein und dasselbe, die Verirrung des Pantheismus und Monismus ein für allemal gerichtet hat. Vernehmen wir nur folgende Äußerung des Aquinaten. Wenn behauptet wird, einem Ding könne nichts beigefügt werden, so hat das einen doppelten Sinn. Liegt es im Wesen selber, daß diesem Ding nichts beigegeben wird, so haben wir das Wesen Gottes vor uns. Denn das nennen wir in seinem Sein vollkommen, was keiner Zu-

gabe empfänglich ist. Dieses Ding ist aber keineswegs etwas Gemeinsames, weil das Gemeinsame durch das Spezielle, das zu dem Gemeinsamen hinzukommt, gesondert wird. Im zweiten Fall ist es zwar nicht begründet im Wesen selber, daß ihm etwas beigefügt wird, aber auch ebensowenig, daß ihm nichts hinzugegeben wird. Dieser Art nun ist das Gemeinsame. Im Begriff und Wesen des Seienden z. B. ist nicht die Bedingung enthalten, daß nichts dazu kommen dürfe, andernfalls könnte nie etwas beitreten, ohne gegen das Wesen des Dinges zu verstoßen. Darum nennen wir dasjenige Ding ein Gemeinsames, in dessen Begriff und Wesen zwar keine Beigabe miteinbegriffen ist, welchem jedoch auch eine Besonderung zuteil werden kann. Der Begriff und das Wesen „animal“ im allgemeinen enthält nicht auch zugleich das Vernünftige, weil es nicht in seinem Begriff und Wesen eingeschlossen ist. Aber auch das Gegenteil ist in ihm nicht enthalten. Der Esel dagegen entbehrt schon der Geistigkeit, weil die Verneinung dieser Eigenschaft sich auf sein Wesen stützt. Somit unterscheidet er sich (ist er differenziert) durch sein besonderes Sein. In gleicher Weise nun ist das Sein Gottes in sich bestimmt und von allen anderen Dingen dadurch unterschieden, daß ihm nichts hinzugegeben werden kann. Aliquid esse sine additione dicitur dupliciter. Aut de cuius ratione est, ut nihil sibi addatur. Et sic dicitur de Deo. Hoc enim oportet perfectum esse in se, ex quo additionem non recipit. Nec potest esse commune, quia omne commune salvatur in proprio, ubi sibi fit additio — Aut ita quod non sit de ratione eius, ut sibi fiat additio, neque quod non fiat. Et hoc modo ens commune est sine additione. In intellectu enim entis non includitur ista conditio: sine additione. Alias nunquam posset sibi fieri additio, quia esset contra rationem eius. Et ideo commune est, quia in sui ratione non dicit aliquam additionem. Sed potest sibi fieri additio, ut determinetur ad proprium. Sicut etiam animal commune dicitur esse sine ratione, quia de intellectu eius non est, habere rationem, neque non habere. Asinus autem dicitur sine ratione esse, quia in intellectu eius includitur negatio rationis. Et per hoc determinatur secundum differentiam propriam. Ita etiam divinum esse est determinatum in se, et ab omnibus aliis divisum per hoc, quod sibi nulla additio fieri potest (I. Sent. dist. 8, q. 4, a. 1, ad 1).

114. Um das Allgemeine zu differenzieren, muß offenbar die Differenz hinzukommen. Nun existiert aber ein Allgemeines überhaupt nicht, denn alles, was da ist, kann in der Wirklichkeit nur individuell sein. Das Allgemeine, die Gattung, und das Differenzierte, die Art, existieren nur in unserer Auffassung. Die Ansicht eines Plato hat schon Aristoteles mit Erfolg bekämpft. Noch viel weniger darf man das Wesen Gottes als ein Allgemeines auffassen, das erst fortwährend differenziert wird, bis endlich ein Individuum herauskommt. Dazu kommt, daß die Wirklichkeit, das esse, nur dadurch differenziert werden kann, daß diese Wirklichkeit in diesem oder jenem Individuum Aufnahme findet. Die Wirklichkeit selber kann nie und nimmer etwas aufnehmen, wohl aber, falls sie nicht für sich besteht, subsistierend ist, aufgenommen werden. Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat. Unde si sit aliquid, quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentia ad actum. Et ita cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare. (De anima, a. 6, ad 2).

115. Damit sind alle Versuche der Pantheisten, Gott zu verendlichen und den Geschöpfen gleich zu machen, durch die Weisheit eines Aquinaten, dem Gott der actus purus lautere Wirklichkeit ist, glänzend und entscheidend abgewiesen. In rebus creatis res determinatur, ut aliquid sit, tripliciter. Aut per additionem alicuius differentiae, quae potentialiter in genere erat. Aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo, et hoc fit aliquid. Aut ex eo quod alicui additur accidens, per quod dicitur esse vel sciens vel albus. — Nullus istorum modorum potest esse in Deo: quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit, quod non addatur sibi aliquid. Nec etiam eius natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus. Nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem. Remanet autem quod sit aliquid determinatum per conditionem negandi ab ipso omnem additionem vel conditionem. Et per hoc removetur ab eo omne illud, quod possibile est additionem recipere (I. Sent. dist. 8, q. 4, a. 1, ad 2).



Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 Bogen. Der Jahrgang kostet in Österreich-Ungarn K 15.—, im Deutschen Reich Mk. 12.50. Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Beiträge und redaktionelle Mitteilungen sind zu richten an Prälat Protonotar Dr. E. Commer, Graz, Nibelungengasse Nr. 53.



DIE BESTE STAATSFORM NACH ARISTOTELES UND THOMAS VON AQUINO

Von Dr. EUGEN ROLFES

Schon im ersten Abschnitt unserer Darstellung (Divus Thomas, 4. Band, 1917, p. 256) haben wir von Aristoteles gehört, daß Form oder Verfassung eines Staates so viel bedeutet als Einrichtung oder Ordnung des Staates in bezug auf die Ämter oder Gewalten überhaupt und die Regierungsgewalt insbesondere. „Die Staatsverfassung“, so heißt es in der Politik 3, 6, Anf., „ist die Ordnung des Staates in bezug auf die Ämter und besonders in bezug auf das Amt, das über alles Herr ist. Denn Herr ist überall die Regierung des Staates, die Regierung aber ist die Verfassung (griechisch: das *πολίτευμα* ist die *πολιτεία*). Ich meine z. B., daß in den demokratischen Staaten das Volk Herr ist, in den Oligarchien dagegen die wenigen, und daß wir deshalb auch die Verfassung beider als verschieden bezeichnen; und nach demselben Gesichtspunkte werden wir die Verfassung der anderen Staaten bestimmen.“

Wir haben auch gehört, daß Aristoteles drei gute und ebensoviele schlechte Verfassungen unterscheidet. Die guten sind Königtum, Aristokratie und Republik, griechisch Politie (wir übersetzen im Deutschen beide Worte, das griechische und das lateinische res publica, einfach mit Staat), die schlechten Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. „Von den Monarchien“, heißt es wieder im 7. Kapitel desselben dritten Buches der Politik, „pflegt man diejenige, die auf das gemeine Beste sieht, Königtum zu nennen, die Herrschaft von wenigen, aber doch immer mehr als Einem Aristokratie, entweder darum, weil bei dieser Herrschaft die Besten regieren, oder darum, weil sie das Beste für den Staat und seine Glieder verfolgt; wenn endlich das Volk den Staat zum gemeinen Besten verwaltet, so gebraucht man dafür die allen Staatsverfassungen gemeinsame Bezeichnung Politie. Parekbasen oder Ausartungen

der genannten Verfassungen sind: vom Königtum die Tyrannis, von der Aristokratie die Oligarchie und von der Politie die Demokratie. Denn die Tyrannis ist eine Monarchie zum Vorteil des Monarchen, die Oligarchie verfolgt den Vorteil der Reichen und die Demokratie den der Armen, aber dem Nutzen der Gesamtheit dient keine von ihnen."

Stellen wir nun die Frage, welche von den guten Verfassungen dem Philosophen für die beste gilt, so stehen wir vor einer Schwierigkeit. Einerseits scheint es, als ob er diesen Vorzug dem Königtum zuerkännte, anderseits macht er hier so viele Vorbehalte und stellt so viele Bedingungen, daß man nicht weiß, ob diese je erfüllt und jene je aufgehoben werden können. Und doch ist die Frage um die beste Verfassung eine praktische Frage, nicht um etwas, was sein könnte, sondern um das, was ist, nicht um das, was der Idee, sondern um das, was den gegebenen Verhältnissen am besten entspricht. Um also hier eine Entscheidung treffen zu können und überhaupt, um zu ermitteln, welche Verfassung er positiv für die beste hält, empfiehlt es sich, dem Gange zu folgen, den Aristoteles in der Politik in der Untersuchung von der besten Verfassung einhält. So werden wir auch am besten mit diesem Teil seiner Staatslehre bekannt.

Im 9. Kapitel des dritten Buches begründet er den Satz, daß die Oligarchie und die Demokratie keine gute Verfassung sind. Die Oligarchen berufen sich auf ihr Vermögen, die Demokraten auf ihre freie Geburt. So beanspruchen denn die einen die Regierung für sich allein, die anderen für alle ihresgleichen insgesamt. Beide verraten damit eine falsche, einseitige Auffassung vom Rechte. Es ist recht, daß jeder einen so großen Anteil an der Regierung habe, als er zum Besten des Staates beiträgt. Das Beste des Staates liegt aber in der Verwirklichung seines höchsten Zweckes. Wäre nun der höchste Staatszweck der Erwerb und Besitz, so hätten offenbar die Oligarchen mit ihren Ansprüchen recht. Wie in einer Erwerbs- oder Handelsgesellschaft derjenige, der den höchsten Einsatz zahlt, den größten Gewinnanteil erhält, so müßten die Inhaber der großen Vermögen einen ebenso großen Anteil am Staate haben, als sie Anteil am Besitze haben. Und wenn man zu staatlicher Gemeinschaft zusammengetreten wäre, um

ein Waffenbündnis zu schließen zur Abwehr jeder feindlichen Beeinträchtigung, so müßten jedem so viele Rechte im Staate zustehen, als er zur Stärkung seiner Wehrkraft beiträgt. Nun ist aber der Staat eine Gemeinschaft zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins und dieses besteht in einem wahrhaft glücklichen und tugendhaften Leben. Zu einem solchen Leben gehören freilich auch der Besitz und die öffentliche Sicherheit, aber sie machen es nicht aus, sie schaffen nur die Bedingung, die äußere, seiner Möglichkeit.

So haben denn die, sagt Aristoteles am Ende des Kapitels, die am meisten zu einer solchen Gemeinschaft beitragen, mehr Teil am Staate als die, die zwar an freier Geburt und an Geschlecht ihnen gleich oder überlegen, an staatsbürgerlicher Tugend und Tüchtigkeit aber ihnen ungleich sind, oder als die, die sie zwar an Besitz übertreffen, aber an Tugend und Tüchtigkeit von ihnen übertroffen werden. Und so zeigt sich, daß die Freunde der Oligarchie und der Demokratie und überhaupt alle, die über die Verfassungen der Staaten nicht ins Reine kommen können, je nur ein Stück des Rechtes, nicht das ganze und eigentliche Recht getroffen haben.

Hiermit ist ein bedeutsamer Fingerzeig für die Beurteilung des Königtums durch Aristoteles gegeben. Er wird ihm, das fordern diese Grundsätze unweigerlich, den ersten Preis nur dann zuerkennen, wenn es besondere Garantien für die Tugendhaftigkeit seines Inhabers enthält. Wie groß aber seine Tugend sein müsse, um ihn des wahren und eigentlichen Königtums, wie es Aristoteles denkt, würdig zu machen, darüber sagen diese Ausführungen noch nichts.

Im 10. und 11. Kapitel wird gezeigt, daß auch die Menge oder das Volk einen gewissen, näher zu beschreibenden Anspruch auf die Ämter hat und es deshalb oft nicht gut sein wird, wenn nur einer oder wenige herrschen und nach freiem Ermessen die Ämter verteilen. Was einer oder wenige vor anderen an Vorzügen haben, sei es Tugend, Klugheit, Reichtum oder Wehrhaftigkeit, das haben die anderen wieder, wenn man ihre Vorzüge zusammen nimmt, vor ihnen voraus. Die tüchtigen Männer unterscheiden sich von den Durchschnittsmenschen ähnlich wie schöne von unschönen Leuten. Bei den Schönen ist alles wohlgebildet,

was aber nicht ausschließt, daß bei einem anderen ein einzelner Teil, z. B. das Auge oder die Hand, schöner ist als bei ihnen. So finden sich in den tüchtigen Männern alle Tugenden zusammen, aber gleichwohl können sie in einer einzelnen Tugend hinter anderen zurückstehen; und so mag auch bei manchem Volke, wenn auch nicht bei allen, jeder einen Teil der Tugend besitzen, so daß die Tugend der Gesamtheit die der wenigen oder des einen übertrifft.

Auch diese Bestimmungen sind für das Königtum von Bedeutung. Nach ihnen muß der König naturgemäß sehr hohe Vorzüge besitzen, wenn alle anderen Ansprüche auf die Gewalten vor den seinigen zurücktreten sollen.

In den drei Kapiteln 15 bis 17 wird eigens die Frage nach der besten Verfassung, besonders mit Bezug auf das Königtum, erörtert. Aristoteles erklärt hier zuvor, daß er unter dem Königtum das absolute versteht. Dieses allein sei eine besondere Verfassungsart gegenüber der Aristokratie und Politie. Ein Königtum nach Art des spanischen, das nur ein lebenslängliches Feldherrnamt war, könne in allen Verfassungen vorkommen. Was er aber unter dem absoluten Königtum versteht, hatte er am Ende des 14. Kapitels gesagt: „Diese Art des Königtums ist da gegeben, wo eine einzelne Person in der Weise Herr über alles ist, wie wenn jedes Volk und jede Stadt für sich Herr über die gemeinsamen Angelegenheiten wäre, so daß hier die Regierung nach Art der Hausverwaltung eingerichtet ist. Denn wie die Herrschaft über das Haus eine Art häuslichen Königtums ist, so ist hier das Königtum die Herrschaft eines Hausvaters über eine oder mehrere Städte und Völker."

Im 15. Kapitel werden zwei Fragen untersucht, die die Hauptfrage vorbereiten, erstens, ob es besser ist, von dem besten Mann oder von den besten Gesetzen beherrscht zu werden, und zweitens, ob es besser ist, daß einer oder daß mehrere herrschen.

Bezüglich der ersten Frage wird zugunsten der Herrschaft des besten Mannes dialektisch geltend gemacht, daß das Gesetz seiner Natur nach allgemein und darum unbestimmt ist und nicht für alle Fälle des praktischen Lebens vorsehen kann. Text: „Die der königlichen Herrschaft das Wort reden, machen geltend, daß die Gesetze nur das allgemeine aussprechen, aber keine Anordnungen

für die besonderen Fälle treffen, und so sei es hier, wie in praktischen Dingen überhaupt, töricht, seine Verfügungen nach dem Buchstaben treffen zu wollen. Selbst in Ägypten sind die Ärzte befugt, nach dem vierten Tage von der Regel abzugehen, und nur, wenn sie es früher tun, geschieht es auf ihre Gefahr. Und so erhellt denn aus demselben Grunde, daß eine Verfassung, in der bloß nach dem Buchstaben des Gesetzes regiert wird, nicht die beste ist."

Diesen Grund weist Aristoteles unmittelbar darauf mit der Bemerkung zurück, daß einerseits auch der Machthaber der Gesetze nicht entbehren könne, da er sich in der Ausübung des Amtes an bestimmte Normen halten müsse, und er anderseits nach Leidenschaft und Willkür handeln könne, die bei dem Gesetze ausgeschlossen seien. Text: „Aber es müssen doch auch die Herrschenden im Besitze des allgemeinen Gedankens sein, der den einzelnen Gesetzen zugrunde liegt. Nun ist aber dasjenige stärker, dem gar keine Leidenschaften innewohnen, als das, bei dem sie mit zu seiner Natur gehören. Das Gesetz nun ist ohne Leidenschaft, aber jede menschliche Seele ist notwendig damit behaftet."

Daß der Mensch der Leidenschaft unterworfen ist und darum die Obrigkeiten keine unbedingte Gewalt haben sollen, hatte Aristoteles schon früher ausgesprochen. Zuerst hatte er diesen Gedanken nur dialektisch vorgetragen, am Ende des 10. Kapitels. „Man sagt vielleicht, es sei überhaupt verkehrt, daß ein Mensch Herr ist und nicht das Gesetz, da er ja mit Leidenschaften, die die Seele bewegen, behaftet sei." Am Ende des 11. Kapitels heißt er diese Ansicht ausdrücklich gut. Text: „Durch die zuerst aufgeworfene Schwierigkeit wird keine Wahrheit so sehr ins Licht gestellt als die, daß die Gesetze, richtig gefaßte Gesetze, herrschen müssen und daß die Obrigkeit, mag sie nun aus einem oder aus mehreren bestehen, über alles das entscheiden muß, was die Gesetze nicht genau bestimmen können, weil es nicht leicht ist, in allgemeinen Anordnungen alles und jedes zu regeln." Auf denselben Gedanken kommt er auch noch im folgenden zurück. Auch auf die Instanz, die man zugunsten des persönlichen Regiments von der Praxis der ägyptischen Ärzte hernimmt, kommt er in der Fortsetzung wieder zu sprechen und weist ihre Schwäche nach.

Trotzdem ist einzuräumen, daß die lebendige Autorität notwendig ist, um das tote Gesetz zu ergänzen. Das spricht Aristoteles im folgenden aus, wo er gleichzeitig die weitere Frage stellt, ob die Autorität durch einen oder durch mehrere vertreten sein soll. Text: „Aber man wird vielleicht sagen, daß dieser Mangel, der dem Menschen wegen seiner Leidenschaften anklebt, insofern wieder ausgeglichen wird, als der Monarch das einzelne besser überlegen wird. Es ist also klar, daß er Gesetzgeber sein muß und Gesetze bestehen müssen, die aber, so sehr sie im übrigen gelten, doch da nicht gelten dürfen, wo sie das Richtige verfehlen. Wo aber das Gesetz überhaupt nicht oder doch nicht gut entscheiden kann, soll da bei einem, dem besten, die Entscheidung liegen, oder ist es nicht besser, daß sie in aller Hände gelegt wird?"

Aristoteles spricht sich für das letztere aus und begründet es damit, daß Viele mehr sehen als Einer, vorausgesetzt daß sie überhaupt urteilsfähig sind und daß Viele nicht so leicht vom Affekt und der Begierde ergriffen werden können. Man könne auch nicht sagen, daß bei Vielen Spaltungen möglich seien, aber nicht bei Einem. Denn man setze bei ihnen wie bei dem Einen eine tugendhafte Seele voraus, die keine Spaltungen aufkommen lasse.

Auf Grund aller dieser Erwägungen kommt Aristoteles zu dem Schlusse, daß die Herrschaft Vieler besser ist. „Soll man nun die Herrschaft der mehreren, die aber alle gute Männer sind, als Aristokratie, die Herrschaft des Einen aber als Königtum bezeichnen, so möchte die Aristokratie für die Staaten begehrenswerter sein als das Königtum, mag nun diese Herrschaft mit (vollziehender) Gewalt ausgestattet sein oder nicht, vorausgesetzt, daß eine Mehrzahl gleich tüchtiger Männer zu finden ist."

So wären denn die gestellten beiden Fragen erledigt. Bevor Aristoteles aber im 16. Kapitel zu dem absoluten Königtum übergeht, behandelt er in diesem 15. Kapitel noch verschiedene, die oberste Gewalt betreffende Dinge, die auch für uns nicht ohne Interesse sind.

Zuerst zeichnet er in wenigen sicheren Strichen die Entwicklung, die die Regierungsformen im Laufe der Zeiten bei den Völkern genommen haben. „Und vielleicht", so fährt er unmittelbar nach dem angeführten Text fort, „vielleicht lebte man zuvor unter Königen, weil an Tugend

bedeutend hervorragende Männer selten zu haben waren, zumal da man damals in kleinen Staaten lebte. Auch bestellte man die Könige wegen ihrer Wohltaten, die ja von guten Männern zu kommen pflegen. Nachdem man aber dahin gelangt war, daß viele an Tugend gleiche aufstanden, blieb man nicht mehr bei dem Königtum, sondern wollte ein gemeinsames Regiment haben und errichtete die Politie (Republik). Als die Bürger aber schlechter wurden und sich aus den gemeinsamen Gütern bereicherten, so werden dadurch wahrscheinlich die Oligarchien aufgekommen sein, in denen der Reichtum Ehre verlieh. Dieser Zustand verwandelte sich dann zuerst in Tyrannenherrschaft und die Tyrannenherrschaft in Demokratie. Denn indem die Machthaber aus schmutziger Gewinnsucht sich auf eine immer kleinere Zahl zu bringen trachteten, machten sie die Menge stärker, so daß es zu Verschwörungen gegen sie kam und Demokratien errichtet wurden. Als dann die Staaten auch größer wurden, konnte am Ende auch nicht leicht mehr eine andere Verfassung sich bilden als die Demokratie."

An zweiter Stelle fragt er, ob das Königtum erblich sein soll, und verneint es. Er wird gedacht haben, daß der Sohn des Königs nur dann zum Nachfolger gewählt werden soll, wenn er es verdient. Der Text lautet: „Wenn man es nun aber als das Beste für die Staaten ansähe, daß sie unter einem Könige stehen, wie sollte es da mit seinen Kindern gehalten werden? Soll auch das Geschlecht König sein? Aber das wäre, wenn die Söhne ausfallen, wie es sich schon hin und wieder getroffen hat, schädlich. Aber da er Herr ist, so wird er solchen Kindern die Regierung nicht übergeben. Aber dieses ist nicht mehr leicht zu glauben. Denn es wäre ein schweres Ding und forderte eine größere Tugend, als sie der menschlichen Natur verliehen ist."

An dritter und letzter Stelle berührt er eine Frage, die von der allergrößten Wichtigkeit ist. Sie betrifft die bewaffnete Macht und den Einfluß, den der nichtabsolute König auf sie haben soll. Wir bescheiden uns damit, die Antwort des Aristoteles auf diese Frage einfach herzusetzen. „Eine Schwierigkeit bietet auch die Frage wegen der bewaffneten Macht. Soll der zur Regierung bestellte König eine solche um sich haben, um die Ungehorsamen mit Gewalt zu zwingen, oder wie könnte er sonst seine

Herrschaft geltend machen? Denn wenn er sie auch nach der Richtschnur des Gesetzes ausübte und nichts eigenwillig dem Gesetze zuwider täte, so müßte er doch eine bewaffnete Macht zur Verfügung haben, um über die Gesetze zu wachen. Indessen ist der Zweifel wegen eines solchen Königs wohl nicht schwer zu lösen. Er muß allerdings über eine Macht verfügen, dieselbe muß aber so beschaffen sein, daß sie zwar größer ist als die eines jeden anderen, sei es einer oder mehrere, aber geringer als die Macht der Menge, gerade so wie einerseits die Alten Leibwachen gewährten, wenn sie einen sogenannten Äsymneten (Inhaber einer auf Wahl beruhenden Diktatur, vgl. Kap. 14) oder Gewaltherrscher über die Stadt setzten, und wie anderseits jemand den Syrakusanern den Rat gab, dem Dionys, als er eine Leibwache verlangte, nur eine solche (deren Stärke also die Wehrkraft der Menge nicht überwog) zu geben."

Nachdem Aristoteles im 15. Kapitel von dem König gehandelt hat, der nur tun darf, was das Gesetz ihm erlaubt, spricht er im 16. Kapitel von dem König, der eine unbeschränkte Gewalt hat, und begründet dialektisch den Standpunkt, daß eine solche Herrschaft nicht gut ist. Vorher erklärt er noch einmal, was er unter einem solchen Königtum versteht. Text: „Der Gang unserer Rede hat uns jetzt auf die Frage von der Stellung des Königs gebracht, der alles nach seinem Willen tut. Ein König, der seine Regierungshandlungen nur gemäß dem Gesetze vornehmen darf, kann, wie wir gesagt haben, keine besondere Staatsform darstellen; denn in allen Verfassungen, z. B. in der Demokratie und in der Aristokratie, kann ein lebenslängliches Feldherrnamt bestehen und auch die innere Staatsverwaltung wird von vielen Verfassungen einer Person anvertraut."

Der erste Grund, der gegen das unbeschränkte Königtum geltend gemacht werden kann, geht vom rechtlichen Standpunkt aus. Aristoteles faßt ihn so: „In bezug auf das sogenannte Vollkönigtum, *παμβασιλεία*, aber, jenes nämlich, kraft dessen der König in allen Dingen nach seinem Willen regiert, scheint es manchen nicht einmal naturgemäß, daß da, wo der Staat aus gleichen besteht, einer Herr über alle Bürger sein soll. Menschen, so sagen sie, die von Natur gleich sind, müssen naturgemäß gleiches

Recht und gleiche Würde haben, und wie es den Leibern schadet, wenn ungleiche gleiche Nahrung oder Kleidung erhalten, ebenso ist es auch mit den Ehrenstellen. Folglich schadet es ebenso, wenn gleiche Ungleiches erhalten, und daher ist es gerecht, daß keiner mehr herrscht, als beherrscht wird, gerecht also auch, daß dies abwechselnd geschieht. So jene. Hiermit sind wir aber schon beim Gesetze angekommen; denn eine bestimmte Anordnung ist so viel als Gesetz. Folglich ist es wünschenswerter, daß das Gesetz herrscht und nicht ein einzelner Bürger."

Hier wird also geltend gemacht, daß die Herrschaft des Einen über viele andere, die ihm an Tugend und Verdienst gleichstehen, der natürlichen Billigkeit zuwiderläuft. Der Staat ist ja ein naturgemäßes Ding und darum müssen in ihm die Forderungen des natürlichen Rechtes berücksichtigt werden. Gleichwürdige sollen auch gleichen Anteil an der Regierung haben, da dieses unbeschadet des Staatszweckes und des allgemeinen Wohles geschehen kann.

Mit dem letzten Satze des vorigen Textes ist Aristoteles auf den schon früher ausgesprochenen Gedanken zurückgekommen, daß besser die Gesetze, nicht die Menschen herrschen, und das begründet er im folgenden noch näher. Hier wird auch das Hauptbedenken gegen das unbeschränkte persönliche Regiment angeführt: die Gefahr des Mißbrauches der Gewalt infolge der Leidenschaft und des Unverstandes. Auch wird der frühere Einwand, daß auch die Ärzte nach eigenem Ermessen handeln, widerlegt, indem die Gleichheit des Falles bestritten wird.

Text: „Wer will, daß die Vernunft herrschen soll, der scheint zu wollen, daß Gott (dem die Vernunft entstammt und ähnlich ist) und die Gesetze herrschen; wer aber den Menschen herrschen heißt, setzt auch das Tier hinzu (*καὶ θηρίον*). Denn die Lüsternheit ist etwas Tierisches und der Zorn bringt auch die besten unter den Regenten in Verwirrung. Daher ist das Gesetz die reine, begierdelose Vernunft. Das von den Künsten hergenommene Beispiel aber, wonach ein Heilverfahren nach dem Buchstaben schlecht und die Behandlung nach freiem fachmännischen Ermessen besser wäre, scheint verfehlt. Die Ärzte kommen in keine Versuchung, aus Parteilichkeit etwas gegen die Vernunft zu tun, sondern erhalten ihren Lohn, wenn sie die Kranken wirklich gesund machen, aber die Inhaber

von Staatsämtern pflegen manches nach Gunst und Ungunst zu tun. Würde man ja auch bei den Ärzten, wenn man besorgte, daß sie von Feinden bestochen wären, einen zugrunde zu richten, sich doch lieber um ein Heilverfahren nach dem Buchstaben der Vorschrift umsehen. Und gewiß! Auch die Ärzte ziehen, wenn sie selber krank sind, andere Ärzte zu, wie die Turnlehrer, wenn sie sich üben wollen, andere Turnlehrer, weil sie wissen, daß sie nicht richtig urteilen können, da sie in eigener Sache richten und von dem Affekte beeinflußt sind. Man sieht also, daß es der Sinn für Gerechtigkeit ist, der uns nach einer unparteiischen Instanz suchen läßt, wie sie uns in dem Gesetze entgegentritt."

Weiterhin wird noch gegen das Einzelregiment neuerdings gesagt, daß einer nicht alles sehen kann, daß mehrere besser Rat wissen, besonders wo das geschriebene Gesetz oder die lebendige Überlieferung versagt, und daß durch Zuziehung von Helfern und Freunden der eine sich gleichsam vervielfältigt.

Im 17. Kapitel wird die erörterte Frage positiv entschieden. Zunächst wird im allgemeinen zugegeben, daß vielleicht für ein Volk oder eine Menge von wenig fortgeschrittener Bildung ein Königs- oder auch ein Herrenregiment gut und gerecht sein mag. Dann fährt Aristoteles in folgender Weise fort: „Indessen beweisen die angeführten Gründe klar, daß es für ähnliche und gleiche (für Menschen von gleicher Tugend) weder nützlich noch gerecht sein kann, wenn einer Herr über alles ist, mögen nun keine Gesetze bestehen und er selbst gleichsam Gesetz sein oder mögen Gesetze bestehen, mag er selbst und die Beherrschten gleich gut, mögen sie beide es gleich wenig sein und mag er endlich sie auch an Tugend übertreffen, es sei denn in einer bestimmten Weise. Welches diese Weise ist, müssen wir erklären, obwohl dies einigermaßen schon früher geschehen ist."

So sind wir denn bedeutet, daß das absolute Königtum nur in einem einzigen Fall gerecht und nützlich ist, dann, wenn der König das Volk in einer bestimmten Weise und in einem bestimmten Grade an Tugend überragt. Wir sind gespannt, aus dem Munde des Philosophen diese Weise zu vernehmen. Aber vorher betont Aristoteles, daß die Bevölkerung der verschiedenen Staaten verschieden geartet

und demzufolge auch von Natur auf eine verschiedene Herrschaft angelegt ist, die eine auf das Königtum, die andere auf die Aristokratie, noch eine andere auf die Politie oder den Freistaat.

Dann fällt er endlich den entscheidenden Spruch:

„Kommt es vor, daß ein ganzes Geschlecht oder ein einzelner Mann auftritt, der durch Tugend so hervorragt, daß diese seine Tugend die aller anderen (zusammen) übertrifft, dann ist es gerecht, daß dieses Geschlecht königlich und allbeherrschend und dieser Eine König sei. Das entspricht nicht nur jenem Rechte, das die Begründer der freistaatlichen Verfassungen, der Aristokratien, Oligarchien und Demokratien, geltend zu machen pflegen — denn alle wollen die Herrschaft auf Grund eines bestimmten Vorzuges, wenn auch nicht des nämlichen, vergeben wissen —, sondern es entspricht auch dem vorhin von uns selbst aufgestellten Rechte (im 13. Kapitel, wo es heißt, daß ein Mann, der alle anderen an Tugend und staatsmännischer Befähigung unvergleichlich überrage, wie ein Gott unter Menschen gehalten werden müsse). Denn es ziemt sich doch wohl nicht, einen solchen Mann zu töten oder zu verbannen (wie es nach Kapitel 13 mit einem Schein von Recht in den Politien und Demokratien geschehen könnte, wo nicht die Tugend, sondern die freie Geburt, der Adel und die Kriegstüchtigkeit den Ausschlag gibt und ein solcher Mann sich nicht in den Rahmen fügt) oder durch das Scherbengericht zu entfernen, und ebensowenig kann man verlangen, daß er nur abwechselnd und zeitweilig herrscht, um dann wieder sich beherrschen zu lassen. Denn der Teil darf sich nicht über das Ganze erheben; das geschähe aber dem gegenüber, der eine so große Überlegenheit besäße (wo einer allein mehr Tugend hat als die anderen zusammen, ist er sozusagen das Ganze). So bleibt denn nur das eine übrig, daß einem solchen Manne gehorcht werde und er Gebieter sei, nicht teilweise, sondern schlechthin und in jeder Beziehung."

Diese Entscheidung ist zwar durch das Vorausgehende vorbereitet, aber dennoch muß sie uns überraschen. Sie ist für das Königtum als Verfassungsart so ungünstig, daß sie einer Verurteilung gleichkommt. Kaum jemals wird einer besser sein als alle anderen zusammen und sonach über sie zu herrschen verdienen, außer unter einem rückständigen

Volke. Aristoteles selbst spricht sich 5, 10 in diesem Sinne aus. „Gegenwärtig“, sagt er, „entstehen keine Königtümer mehr und wenn sie entstehen, sind es eher Monarchien und Despotien. Denn das Königtum ist eine Herrschaft, die freiwillig ertragen wird und eine große Machtfülle besitzt, und gleiche gibt es viele und keinen von so hervorragenden Eigenschaften, wie es der Größe und Würde einer solchen Herrschaft entspräche.“ So muß denn Aristoteles zufolge das absolute Königtum, wo immer es in der Geschichte anders als unter ungebildeten Völkern auftritt, als ungerecht und verderblich erscheinen.

Und dennoch fehlt es bei ihm nicht an Aussprüchen, die dahin gehen, daß das Königtum die beste Verfassung ist.

Ein solcher Ausspruch findet sich in der Politik gleich einige Kapitel weiter, 4, 2; ein anderer in der nikomachischen Ethik 8, 12; noch einer am Ende der Metaphysik. Wir müssen also diese Stellen im Zusammenhang betrachten, um den scheinbaren Widerspruch auszugleichen.

Nehmen wir zuerst die bekannte Stelle der Metaphysik vor. Sie lautet: „Diejenigen Philosophen, die für jede Substanz andere Prinzipien setzen, bringen das Weltall um den Zusammenhang und vervielfältigen seine letzten Gründe. Aber das Seiende will nicht schlecht regiert sein, *πολιτεύεσθαι*. «Nimmermehr frommt ein Vielregiment, nur einer soll Herr sein» (12, 10).

Hier muß, wie es scheint, betont werden, daß in diesem Text nur eine Seite des Einzelregiments ihre Würdigung findet: die Einheit des unter ihm stehenden Ganzen, die es verbürgt. Diese Einheit wird in der Schöpfung durch die ungeteilte oberste Ursache gewahrt ohne jeden Schaden, ja, zum Besten des Ganzen. Im Staate aber muß an die Stelle einer höchsten Person die Vernunft treten, die, wie wir gehört haben, eher in Vielen als in Einem und eher in Gesetzen und Einrichtungen als in Beschlußfassungen anzutreffen ist. Wenn es einen Einzelnen in einem Gemeinwesen gäbe, der dank seiner überragenden Tugend wie ein Gott unter Menschen wäre (vgl. Pol. 3, 13, 1284*a*, 10 f.), so wäre es freilich das beste, wenn er allein, jedem Zwange der Gesetze entrückt, herrschte und regierte. Aber wo findet sich ein solcher Mann? So wird es denn trotz des Ausspruches des Dichters dabei bleiben müssen, daß das Einzelregiment nicht frommt. Für den Philosophen

lag es nahe, dem erhabenen Gedanken, daß die Weltordnung nur durch eine einheitliche Ursache bestehen kann, durch das Bild von der staatlichen Gewalt ein Relief zu geben. Denn er hatte kurz vorher, im Anfang desselben Kapitels, das mit dem Zitat schließt, die oberste Ursache der Welt, die ihren guten Stand gewährleistet, mit einem Hausvater und Heerführer verglichen. Somit ist es ein verwandtes Bild, wenn er dieselbe Ursache in Anlehnung an das gefeierte Wort Homers mit dem Oberhaupte des Staates vergleicht.

Um dasselbe mit anderen Worten zu sagen, so scheint uns Aristoteles hier vom idealen, nicht vom realen Standpunkte zu urteilen. Denn das geschieht immer, wo man etwas nur von der guten Seite ansieht. Im vorliegenden Zusammenhange kommt auch die in der Praxis und auch für eine förmliche Theorie so überaus wichtige Frage, ob absolutes oder nicht absolutes Staatsregiment sein soll, nicht in Betracht. Hier, wo es sich um ein Gleichnis handelt, tut jedes Gemeinwesen mit monarchischer Spitze seinen Dienst.

Der gewonnene Gesichtspunkt wird uns vielleicht auch für die Würdigung des Textes in der Ethik von Nutzen sein. Die Stelle kommt in einem Zusammenhange vor, wo von der Freundschaft gehandelt wird. Sie lautet: „Der Staat hat drei Arten oder Formen und es gibt von diesen Formen ebenso viele Ausartungen und gleichsam Verderbnisse. Die Staatsformen sind das Königtum, die Aristokratie und die auf dem Zensus beruhende Verfassung, die eigentlich Timokratie heißen sollte, aber meistens Verfassung schlechthin, Politie, genannt zu werden pflegt. Von dieser ist die beste das Königtum, die schlechteste (mindest gute) die Timokratie. Die Ausartung des Königtums ist die Tyrannis. . . . Sie ist so recht augenscheinlich die schlechteste Staatsform. Denn das Schlechteste ist immer das Gegenteil vom Besten."

Mit den drei richtigen Staatsformen vergleicht Aristoteles die drei Freundschaften in der Familie, die auf dem dreifachen Verhältnisse von Eltern und Kindern, Gatte und Gattin und den Kindern untereinander beruhen. Den Vater vergleicht er mit dem König, den Eheherrn mit dem Haupte einer Aristokratie, die Geschwister mit den Bürgern einer Timokratie. Von dem Vater sagt er im besonderen

in dem 12. Kapitel: „Das Gemeinschaftsverhältnis des Vaters zu seinen Söhnen hat die Form des Königtums, da dem Vater seine Kinder am Herzen liegen, daher auch Homer den Zeus Vater nennt. Das Königtum will ja eine väterliche Herrschaft sein. Bei den Persern dagegen ist die Herrschaft des Vaters tyrannisch (despotisch), da bei ihnen der Vater seine Söhne als Sklaven behandelt. Tyrannisch ist auch das Verhältnis des Herrn zu seinen Sklaven, indem hierbei der Vorteil des Herrn maßgebend ist. Hier freilich erscheint die Gewaltherrschaft richtig, aber die persische ist verkehrt. Denn die Herrschaft muß je nach den Personen, die ihr unterstehen, verschieden sein."

In demselben Sinne heißt es im 13. Kapitel: „Gemäß einer jeden Staatsverfassung gibt es, weil ein entsprechendes Recht, auch eine entsprechende Freundschaft; beim Könige gegenüber seinen Untertanen herrscht jene Freundschaft, die auf überwiegendem Wohltun beruht. Der König ist der Wohltäter seiner Untertanen, wenn anders er edelmütig für sie sorgt, daß es ihnen wohlergehe, wie ein Hirt für seine Schafe. Darum hat auch Homer den Agamemnon einen Hirten der Völker genannt. Von dieser Art ist auch die väterliche Freundschaft, nur daß sie sich von der königlichen Freundschaft durch die Größe der Wohltaten unterscheidet. Denn dem Vater danken die Kinder das Dasein, das als Größtes gilt, und die Ernährung und die Erziehung."

Schon diese Texte zeigen, daß Aristoteles hier das Königtum wieder vom idealen Standpunkte ansieht. Noch deutlicher aber zeigt es ein anderer Text aus dem 12. Kapitel: „Die Ausartung des Königtums ist die Tyrannis. Beide sind Monarchien, aber himmelweit voneinander unterschieden. Der Tyrann denkt an seinen eigenen Vorteil, der König an das Beste seiner Untertanen. Denn König kann nur sein, wer sich selber genügt und durch den Besitz aller Güter die anderen überragt. So ausgestattet, hat er niemanden nötig und sucht nicht, was ihm, sondern was den Untertanen frommt."

Wir sehen hieraus, daß das Königtum nur bedingungsweise die beste Verfassung sein soll. Der König muß reich, mächtig und gütig sein. Selbstverständlich muß er auch Weisheit und Tatkraft haben, um ein größeres Gemeinwesen zu überblicken und zu beherrschen. Ja noch mehr! Die schon früher angezogene Stelle aus Pol. 5, 10 sagt

uns, daß das absolute Königtum nur dann ein wahres Königtum und keine Despotie ist, wenn es freiwillig ertragen wird. Wir setzen die Stelle noch vollständiger her. Ihre Fortsetzung lautet: „Daher kommt es, daß man die königliche Herrschaft nicht mehr freiwillig erträgt, und wenn einer sie durch List und Gewalt an sich bringt, so muß sie eben darum für eine Tyrannis gelten. Bei dem erblichen Königtum ist außer den bezeichneten Ursachen seines Unterganges noch die weitere zu nennen, daß auf diesem Wege viele verächtliche Personen auf den Thron gelangen und mit frevlem Übermut regieren, obgleich sie nicht die Gewalt eines Tyrannen, sondern eben nur die Würde eines Königs besitzen. Denn da würde ihr Sturz leicht. Wenn die Untertanen den König nicht mehr wollen, ist er sofort kein König mehr, der Tyrann aber bleibt, was er ist, wenn man ihn auch nicht will."

Da nun alle diese Forderungen an das absolute Königtum gestellt werden, wenn es eine gerechte und nützliche Verfassung sein soll, wer würde es da als die unbedingt beste Verfassung bezeichnen? Aristoteles gewiß zuletzt. Schreibt er doch Pol. 4, 1: „Man muß nicht bloß darauf sehen, welches die beste Verfassung ist, sondern auch darauf, welche möglich, und ebenso, welche leichter herzustellen und für alle Gemeinwesen durchgängig entsprechender ist. Jetzt aber suchen die einen nur nach der erhabensten Verfassung und einer solchen, die einer Fülle äußerer Begünstigungen bedarf, die anderen reden einer mehr allgemein erreichbaren Staatsform das Wort und rühmen unter Ausschaltung der anderswo bestehenden Verfassungen die spartanische und ich weiß nicht, welche sonst noch."

Nehmen wir nun endlich die dritte Stelle vor (Pol. 4, 2). Sie bestätigt, was wir über die beiden anderen Texte gesagt haben, und wirft auf die ganze Frage ein willkommenes Licht.

„Da wir im Anfang unserer Untersuchung über die Verfassungen drei richtige Verfassungen unterschieden haben, Königtum, Aristokratie und Politie, und drei Ausartungen derselben, Tyrannis als Ausartung des Königtums, Oligarchie als Ausartung der Aristokratie und Demokratie als Ausartung der Politie, und wir über Aristokratie und Königtum bereits gesprochen haben — denn die beste Ver-

fassung betrachten, ist dasselbe wie das, was diese Namen bezeichnen, abhandeln; denn jede von beiden will auf der Tugend fußen, die auch die äußeren Mittel besitzt —, da wir endlich auch schon den Unterschied von Aristokratie und Königtum bestimmt und angegeben haben, in welchem Falle man dem Königtum den Vorzug geben muß, so bleibt uns jetzt noch übrig, diejenige Verfassung zu erörtern, die man mit dem gemeinsamen Namen so nennt (die Politie) und dann auch die anderen Verfassungen: Oligarchie, Demokratie und Tyrannis."

„Es ist nun auch klar, welche von diesen Ausartungen die schlimmste und welche die zweitschlimmste ist. Die schlimmste muß die Ausartung der ersten und göttlichsten Verfassung sein. Das Königtum aber beruht, wenn es nicht ein leerer Name ohne alle Realität ist, auf den überragenden Eigenschaften der königlichen Person und so muß die Tyrannis (Despotie) als die schlechteste Staatsform sich am weitesten von dem Begriffe der Verfassung entfernen, nächstfolgend dann die Oligarchie — denn die Aristokratie ist von dieser Staatsform durch einen weiten Abstand getrennt —, die erträglichste endlich wird die Demokratie sein."

Aus dieser Stelle läßt sich klar entnehmen einerseits, daß die Monarchie der Idee nach die beste Verfassung sein soll; die göttlichste, *θειοτάτη*, wird sie genannt; anderseits, daß ihr in der Praxis der Rang durch die Aristokratie streitig gemacht wird. Beide sind dem Philosophen offenbar das Bild der besten Verfassung, in beiden ist es die Tugend schlechthin, nicht wie in der Politie (vgl. 3, 7) die kriegerische Tugend, die den Ausschlag gibt; nur muß die Tugend des Königs von ganz einziger und überragender Größe sein und, eben weil dies nach dem Gesagten selten der Fall ist, wird oft, ja meistens, die Aristokratie besser sein.

Hiermit stimmen auch aufs beste die Worte, mit denen Aristoteles nach dem Kapitel 17 des dritten Buches (3, 18), rückblickend und ausschauend, fortfährt: „Da wir drei richtige Verfassungen aufstellen und von ihnen die, wo die Besten walten, notwendig die beste ist und das wieder in einer solchen geschähe, wo entweder Einer oder ein ganzes Geschlecht alle an Tugend überträfe oder Viele sie so reichlich besäßen, daß die einen im Interesse des

besten Lebens gehorchen, die anderen befehlen könnten, und da in den ersten Erörterungen gezeigt worden, daß die Tugend eines Mannes und eines Bürgers in dem besten Staate notwendig dieselbe ist, so erhellt, daß es dieselbe Weise und dieselben Mittel sein müssen, durch die man ein tugendhafter Mann wird und durch die man einen Staat mit aristokratischer oder königlicher Regierung einrichten kann, und so werden es denn auch so ziemlich dieselbe Erziehung und dieselben Gewöhnungen sein, die den tugendhaften Mann bilden und die das Haupt eines freien und eines königlichen Staates bilden."

So wäre denn die Frage, welche Staatsform nach Aristoteles die beste ist, erledigt. Die Frage müßte mit einer Unterscheidung beantwortet werden: in einem Sinne wäre die beste das Königtum, in anderem die Aristokratie. Zu beachten ist, daß bei dieser Gegenüberstellung das Königtum im eigentlichen Sinne, als absolutes Königtum, genommen wird. Verstände man es als nicht absolutes Königtum, so würde Aristoteles unbedenklich sagen, daß es von keiner Staatsform übertroffen wird. Der König müßte dann das Haupt einer Aristokratie sein. Er dürfte auch ohne Schaden für den Wert der Verfassung den Aristokraten im Staate gegenüber die Vollzugsgewalt besitzen. Das war der Gedanke, der uns Pol. 3, 15 begegnete, wo es hieß: „Soll man die Herrschaft der mehreren, die aber alle gute Männer sind, als Aristokratie, die Herrschaft des Einen als Königtum bezeichnen, so möchte die Aristokratie begehrenswerter für die Staaten sein als das Königtum, mag nun diese Herrschaft der Aristokraten mit der Gewalt ausgestattet sein oder nicht." Also auch wenn Einer herrscht und die Gewalt hat, aber immer auf aristokratischer Grundlage, soll das noch eine Erscheinungsweise der besten Staatsform sein und der herrschende Mann dürfte auch König sein.

Demnach wäre Aristoteles also doch kein Gegner des Königtums an sich, wie es nach seiner Stellung zum absoluten Königtum scheinen könnte. Ja wir dürfen wohl, ohne uns von ihm zu entfernen, nicht nur sagen, daß ihm zufolge das Königtum, das konstitutionelle meinen wir, d. h. das Königtum der Aristokratie, von keiner Staatsform übertroffen wird, sondern auch, daß es sie alle übertrifft.

Dieses Urteil stützt sich auf eine doppelte Erwägung. Die eine Erwägung nimmt auf die Stellen Bezug, die das Königtum als die erste, beste und göttlichste Verfassung bezeichnen. Es ist wahr, das geht auf das ideale Königtum. Aber wahr ist doch auch, daß etwas den Eigenschaften des Ideals um so näher kommt, je näher es ihm selber steht. Nun ist aber offenbar ein aristokratisches Königtum dem eigentlichen Königtum am nächsten, weswegen auch in den angeführten Texten (Pol. 3, 18 und 4, 9) Aristokratie und Königtum fast wie ein Ding behandelt werden.

Man erinnere sich aber auch, daß eben diese Weise der Behandlung an Platos Staat ihr Vorbild hat. Dort hören wir nur von fünf Verfassungen, indem Königtum und Aristokratie in eins zusammenfallen. Nun macht aber Plato im neunten Buch vom Staate das Königtum zur besten Verfassung schlechthin und deshalb — dieses unsere zweite Erwägung — ist es glaublich, daß Aristoteles, wie sonst in fast allen wichtigen Punkten, so auch hier die Übereinstimmung mit seinem Lehrer gewahrt hat. Diese Übereinstimmung besteht aber nur, wenn er das verfassungsgemäß beschränkte Königtum für die beste Staatsform gehalten hat.

Wir wenden uns jetzt von Aristoteles zu Thomas von Aquino. Sollte seine Auffassung von der besten Staatsform mit derjenigen übereinstimmen, die wir Aristoteles zuschreiben, so würde es keine geringe Empfehlung unserer Exegese sein.

Freilich fließen die Quellen der Doktrin des Aquinaten hier nicht reichlich. Der Kommentar zur Politik des Aristoteles stammt nur bis Buch 3, Lekt. 6, d. h. bis zum 8. Kapitel bei Aristoteles einschließlich, von ihm selbst. Dies wird von De Rubeis bezeugt und ergibt sich auch aus der inneren Beschaffenheit der nachfolgenden Stücke, die einen anderen Charakter tragen und die klare und eindringende Weise des hl. Thomas vermissen lassen. Sonach versagt der Kommentar gerade da, wo unsere Frage behandelt wird. Die Schrift vom Fürstenregiment gehört ihm nur bis zum 4. Kapitel des zweiten Buches. Man läuft Gefahr, vom Geiste des hl. Thomas abzuweichen, wenn man sich für den Inhalt der folgenden Teile auf seine Autorität berufen wollte. Daß diese auch späteren Ursprunges sind, erhellt schon daraus, daß sie Personen einer

späteren Zeit erwahnen, wie z. B. 3, 20 Adolf von Nassau und Albrecht. Dagegen gibt der echte Teil insofern über unsere Frage Aufschluß, als sie innerhalb desselben dahin entschieden wird, daß die beste Verfassung das Königtum ist. Diese Entscheidung ist noch darum besonders wertvoll, weil Thomas im Eingang der Schrift erklärt, seinen Gegenstand, wie nach der Heiligen Schrift, so auch nach der Lehre der Philosophie behandeln zu wollen, secundum philosophorum dogma. Man weiß ja, daß ihm Aristoteles der Philosoph mit Vorzug ist.

Thomas stellt gleich im 2. Kapitel der Schrift den Satz auf: utilius est regimen unius quam plurium. Er begründet diesen Satz aus dem Gesichtspunkte der Einheit des Regiments, die dem Staat den Frieden und damit seine Wohlfahrt verbürgt. Denn das Heil des Staates ist der Friede. Er begründet ihn in demselben Kapitel auch aus der Erfahrung. Die Staaten, die nicht von einem regiert werden, leiden an Zerwürfnissen und schwanken friedlos hin und her. Dagegen findet sich in den Staaten, die unter einem Könige regiert werden, Eintracht, Gerechtigkeit und Wohlstand. Dazu tritt im 5. Kapitel noch ein weiterer Grund. Die Tyrannis oder Despotie ist an sich nach Kapitel 3 das schlimmste Regiment, aber wenn die Monarchie in Despotie umschlägt, treten nicht so schlimme Zustände ein, wie wenn die Vielherrschaft verdirbt, und außerdem sind auch Umstürze der letzteren häufiger.

So ist denn dem heiligen Lehrer zweifellos das Königtum die beste und segensreichste Verfassung. Aber es fragt sich, welches Königtum er meint. Hierüber enthält noch das 6. Kapitel kurze, aber bestimmte Aufschlüsse.

Dieses Kapitel zeigt erstens, wie der Gefahr eines Umschlages des Königtums in Tyrannis vorzubeugen sei, und dann zweitens, wie man zu verfahren habe, wenn dieser Umschlag trotzdem erfolgt sei.

Da uns das zweite gegenwärtig nichts angeht, so sei hierüber nur bemerkt, daß man Thomas zufolge in dem Falle, wo die Despotie nicht maßlos ist, sie lieber zur Zeit ertragen, als durch blinden Widerstand gegen sie größere Übelstände heraufbeschwören soll. Ist sie unerträglich maßlos, so soll die öffentliche Autorität gegen sie einschreiten. Hat die Menge das Recht, sich einen König zu geben, so kann sie ihn ohne Ungerechtigkeit absetzen oder

seine Gewalt beschränken. Hat ein Höherer das Recht, der Menge einen König zu geben, so muß man von ihm Abhilfe erwarten. Versagt menschliche Hilfe, so soll man die Rettung von Gott erwarten.

Was aber die vorausgehenden Sicherungen betrifft, so nennt er folgende: Erstens die berufenen Stellen und Personen sollen einen solchen Mann zum König erheben, von dem es nicht wahrscheinlich ist, daß er in Despotismus verfallen werde. Zweitens erhalte die Reichsregierung eine Einrichtung, die dem schon bestellten König keine Gelegenheit zur Tyrannis läßt. Zugleich werde auch seine Gewalt so gemäßigt (gemischt, temperetur), daß sie nicht leicht in Tyrannis umschlagen kann.

Wie das zu machen sei, erklärt er im folgenden betrachten zu wollen, ohne daß doch hier etwas Entsprechendes gelesen würde. Es hätte ja auch als unecht wenig Wert.

Aber so viel steht nach dem, was wir jetzt vernommen haben, fest, daß die mit den genannten Sicherungen umgebene Monarchie keine absolute ist.

Hiermit stimmt vollkommen eine entscheidende Stelle überein, der wir in der Summa begegnen. Sie erklärt mit kurzen Worten die gemischte Verfassung für die beste. Es ist aber leicht einzusehen, daß eine gemischte Verfassung dasselbe ist wie ein Königtum, das auch der Aristokratie gerecht wird und die Rechte des Volkes nicht verleugnet. Hier stehe der Text im Zusammenhange: Distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum secundum Philosophum est regnum. Aliud regimen est aristocratia. Aliud autem regimen est populi quod nominatur democratia. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum (Summa th. II, I, 95, 4). In einer gemischten Verfassung müssen alle drei Gewalten vertreten sein, die des Königs, der Aristokraten und des Volkes, und, wenn es nach dem Rechte geht, jede nach ihrem Range und ihrem Werte für den Staat. Also ist dieser Text so zu erklären, daß in ihm dem Königtum auf der Grundlage der Aristokratie mit einem Einschlag von Demokratie die Palme gereicht wird. Auch Aristoteles sagt Pol. 2, 6, daß die gemischte Verfassung besser nicht bloß aus zwei Verfassungen gemischt ist, und wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß

nach Pol. 3, 10 und 11 auch die Menge oder das Volk einen Anteil an der Regierung und den Ämtern haben soll.

Somit finden wir Thomas im Einklang mit sich selbst und im Einklange mit seinem Gewährsmann Aristoteles, wie wir ihn verstehen. Beiden ist die durch Gesetz und Herkommen geregelte und gemäßigte königliche Gewalt die beste und gerechteste Form der Regierung und des Staates.

Gleichwohl, wir müssen es zum Schlusse unserer Untersuchung sagen, läßt sich zwischen dem Standpunkte des christlichen Lehrers und des heidnischen Philosophen ein gewisser Unterschied und Gegensatz, nicht bloß formeller Art, erkennen.

Aristoteles hatte die heidnische, Thomas die christliche Gesellschaft vor Augen, innerkalb deren das Königtum die Macht besitzt, und darum ist der eine ihm gegenüber zurückhaltender als der andere.

Das Christentum hat die Gesellschaft erneuert und gegen den Mißbrauch der Gewalt ungekannte Sicherheiten geschaffen.

Sein gottmenschlicher Stifter hat scheidend seinen Jüngern und in ihnen der ganzen Christenheit gesagt: „Die Könige der Völker herrschen über sie und, die Gewalt über sie üben, heißen Gnädige. Ihr aber nicht also! Sondern wer unter euch der Größte ist, werde wie der Kleinste und der Vorsteher werde wie der Diener“ (Luk. 22, 25 f.). Dieses Wort des Herrn ist aus dem stillen Abendmahlsaale in die Welt hinausgeklungen und die christlichen Machthaber konnten nicht anders, als es sich zur Richtschnur nehmen. Treffend schreibt Balmes: „Das Geheimnis der Monarchie in dem christlichen Europa, d. h. der christlichen Monarchie, besteht darin, daß, ohne sogar die absoluten Regierungen davon auszunehmen, der Herrscher mit einer durch die Moral, die Gebräuche und Gewohnheiten und das öffentliche Gewissen beschränkten Gewalt bekleidet ist. Das eben zeichnet sie vor den Monarchien aller anderen Teile der Erde aus, wo das Christentum nicht regierte und wo der Name Monarch mit Despot sinnverwandt ist (eine einschlägige Stelle, Pol. 5, 10, ist uns oben begegnet: »Gegenwärtig entstehen keine Königtümer und wenn sie entstehen, sind es eher Monarchien und Despotien«); unter uns bezeichnet er einen Herrscher, der in Übereinstimmung mit den Gesetzen regiert“, die Macht der obrigkeitlichen Gewalt und die Monarchie.

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag. Theol. REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

(Fortsetzung aus V, p. 40—74.)

Innozenz III. und IV.

Nach dem Lombarden tritt der Ausdruck explicite-implicite auf, zuerst bei Petrus von Corbeil (siehe oben p. 60). Eine nähere Erklärung des Sinnes des Ausdruckes findet sich bei diesem nicht. Es wird nur die Schwierigkeit, daß man im Alten Testamente nur den einen Gott verehrte, die Trinität dagegen nicht, daß also der Glaube an einen Artikel zum Heile genügen könne, damit abgewiesen: „in veteri lege colebant trinitatem implicite, modo autem explicite colimus." Die gleiche Schwierigkeit wird in ähnlicher Weise in Glossen zum Kommentar des Lombardus zu Rom. 1, 17 erledigt[1]. Auf die Frage, ob „fides potest haberi sine notitia omnium articulorum" lautet die Antwort: „Ad hoc quod modo habeatur fides virtus ab aliquo, debet habere notitiam omnium articulorum in symbolo contentorum, licet magis explicite praelatus quam subditus; sed non ita erat antiquitus, sc. in veteri testamento, quando fides non sic erat manifesta." Hier haben wir also ausdrücklich die Forderung, daß zwar einfache Kenntnis der Artikel, aber nicht explizite Kenntnis notwendig sei — eine Bestätigung unserer Interpretation des Lombarden. Auf die weitere Frage, ob im Alten Testamente die Dreifaltigkeit verehrt wurde, wird unter Hinweis auf den Widerstreit der „Auctoritates" geantwortet: „ideo unus Deus dicitur coli in veteri testamento, quia manifeste loquitur de uno deo..., sed ibi non est expressa notitia trinitatis (erat tamen ibi necessaria fides trinitatis implicite ad minus — dieser Passus fehlt in zwei Handschriften); in novo autem testamento est expressa et ideo dicitur coli trinitas in novo testamenta potius quam in veteri." Wir haben also hier zum erstenmal die Termini: fides oder notitia manifesta, expressa. Dagegen tritt uns nun um 1200 die fides implicita in einem ganz bestimmten Sinne entgegen,

[1] Vergl. Denifle, a. a. O, p. 97.

nämlich als Glaube an bestimmte Lehren im Anschlusse an den Glauben der Kirche, als credere quod credit Ecclesia. An Stelle der fides velata oder in mysterio des Lombarden tritt die fides implicita, an Stelle des Anschlusses an die maiores tritt der Anschluß an das, was die Kirche glaubt — eine an den Lombarden anschließende und ganz in seinem Geiste fortschreitende Entwicklung. Als Vertreter kommen in Betracht Papst Innozenz III. (und IV.), Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne.

Die diesbezügliche Lehre Innozenz III.[1] († 1210) ist uns erhalten in einem von Gabriel Biel (3 d. 25 q. un. a. 1 not. 2) aus einer sonst unbekannten Schrift „De officio missae" mitgeteilten Ausspruch[2]. In diesem sagt Innozenz, daß die fides implicita, d. h. das Bekenntnis zum Glauben der römischen Kirche, vor dem Vorwurf und der Schuld der Häresie bewahre, wenn auch jemand tatsächlich einen Irrtum vertrete, wenn dies nur ohne Schuld und Hartnäckigkeit geschehe. Denn ein solcher glaube dann nicht jenen Irrtum, sondern was die Kirche glaube. Darum hätte ein solcher in diesem Falle sogar ein Verdienst[3].

Wir stehen hier mit einem Male vor einem gewaltigen Fortschritt in der Entwicklung unseres Problems. Mit einem Schlage wird die Hauptform der fides implicita in vollkommen korrekter Weise aufgestellt — bezeichnenderweise bei dem großen Gesetzgeber des Mittelalters[4]: implizite glaubt man den gesamten Inhalt des Glaubens, indem man sich an den Glauben der Kirche anschließt, glaubt, was die Kirche glaubt. Den Ausdruck: implicite mag Innozenz in Paris von seinem Lehrer Petrus von Corbeil gelernt haben. Wichtiger aber ist, daß an Stelle

---

[1] Bei Hoffmann I., p. 63—69.

[2] Text bei Ritschl, p. 5.

[3] „In tantum valet fides implicita, ut quidam dicunt, quod si habens eam falso opinaretur (ratione naturali motus), patrem maiorem filio . . ., non est haereticus nec peccat, dummodo hunc errorem pertinaciter non defendit et hoc ipsum credit, quia credit ecclesiam sic credere et suam opinionem fidei ecclesiae supponit. Quia licet sic male opinetur, non tamen est illa fides sua, imo fides sua est fides ecclesiae . . ."

[4] Allerdings haben wir hier keine amtliche päpstliche Bestimmung, sondern nur eine Privatäußerung des Theologen. Das gleiche gilt von den Bestimmungen Innozenz IV.

des Anschlusses an die maiores der Anschluß an die Kirche, an Stelle der fides maiorum die fides Ecclesiae tritt. Allerdings lag dies ganz in der Richtung und Tendenz der bisherigen Entwicklung, vor allem der Lehre des Lombarden. Diesem bedeutete ja die fides velata wesentlich einen Glauben im Anschluß an die maiores. Dieses wesentliche Element ist auch in der an Stelle der fides velata tretenden fides implicita geblieben. Im Alten Testamente kommen als maiores die Patriarchen in Betracht, im Neuen Testamente die Apostel und die Kirche, weil beiden unmittelbar die Offenbarung geworden ist, beide als Glaubensautorität gesichert waren. Die Innozenzische Formel wählt den Anschluß an die Kirche. Auch das lag in der bisherigen Richtung. Das ganze Problem ging ja dahin, zu zeigen, wie die Gläubigen auch ohne nähere Kenntnis den ganzen Inhalt des Symbols glaubten. Dies geschieht offenbar durch den Anschluß an den Glauben der Kirche. Durch diesen Anschluß glaubt man nicht nur das ganze Symbol, sondern auch dessen Sinn und Inhalt, so wie die Kirche den Glauben an das Symbol verlangt. Daher denn auch die dieser fides implicita zugeschriebene entschuldigende Wirkung bei unfreiwilligen Irrtümern.

Die Vorzüge und Folgen der neuen Formulierung sind sehr bedeutend. Erstens ist der Anschluß an den Glauben der Kirche zweifellos die beste und sicherste, alles umfassende Art, den ganzen Glaubensinhalt implizite anzunehmen, aus dem einfachen Grunde der Unfehlbarkeit der Kirche im Glauben. Zweitens ergibt sich aus der neuen Formel die evidente Folgerung der Notwendigkeit des expliziten Glaubens an die Kirche, bzw. an ihren Glauben. Es muß eigentlich auffallen, daß bisher diese Glaubenslehre nicht unter den für die Katholiken geforderten expliziten Glaubenspunkten genannt wurde; allerdings war die Forderung in der Forderung des Anschlusses an den Glauben der maiores enthalten. In der Folge wird nun auch immer deutlicher und expliziter der explizite Glaube an die Kirche gefordert. Drittens hat die fides-implicita-Lehre auch den Anschluß an das Dogma von der Glaubensregel gefunden. Wenn Innozenz den Abt Joachim von Floris damit entschuldigt, daß er „firmiter confitetur, se illam fidem tenere, quam Romana tenet ecclesia, quae cunctorum fidelium mater est et magistra“

(siehe Ritschl, p. 7), so entschuldigt er ihn eben damit, daß er die wahre Glaubensregel einhalte und darum kein Häretiker sei. Der einzig kompetente Maßstab der fides implicita als Anschluß an den Glauben anderer kann im Neuen Testamente nur die unfehlbare Kirche oder, in der alten Formulierung, der Glaube der Kirche sein.

Dogmengeschichtlich haben wir hier den interessanten Vorgang, daß für eine neue Formel (fides implicita), die zur Erklärung der Einheit des alt- und neutestamentlichen Glaubens und der Vollständigkeit des kirchlichen Glaubens aufgestellt worden, im Dogma von der kirchlichen Glaubensregel ein allgemeiner Stützpunkt gefunden und anderseits für dieses Dogma selbst eine neue Formel gefunden wurde: credere quod credit ecclesia = implicite omnes articulos credere. Dadurch ist im Prinzip auch eine Seite der fides-implicita-Frage gelöst, nämlich die, worin schließlich jede fides implicita impliziert sei (wenigstens im Neuen Bunde); die andere Seite, nämlich was explizite geglaubt werden müsse, kommt nun erst recht zur Geltung.

Die Lehre Innozenz III. hat Ritschl (p. 5—8) und Hoffmann (I, 63—69) aber zu den schwersten Anschuldigungen veranlaßt. Es wird Innozenz die weiteste „Privilegierung“ der fides implicita (Ritschl, p. 8), eine Erweiterung des Geltungsbereiches der fides implicita in einer bisher unbekannten Weise (Hoffmann I, 66) aufgebürdet, in dem Sinne nämlich, daß „der Papst zum erstenmal die fides implicita auch den maiores, den Gelehrten, als Entschuldigungsgrund für aus Unkenntnis geäußerte, ketzerische Ansichten angerechnet habe“ (l. c.). Ritschl geht noch weiter, indem er Innozenz die Ansicht zuschiebt, als verlange er von den Laien gar keine fides explicita, während der Papst, wie auch Hoffmann bemerkt, ausdrücklich das Gegenteil voraussetzt. Endlich wird beanstandet, daß die fides implicita verdienstlich genannt wird.

Doch auf welchen Grund hin wird Innozenz verurteilt? Auf eine ganz falsche Deutung des „credere quod credit ecclesia“ hin, eine irrige Deutung, die von nun an wie ein roter Faden die ganze Darstellung bei Ritschl und Hoffmann durchzieht. Ritschl deutet das „credere quod credit ecclesia“ als „die Absicht, den Glauben der Kirche zu hegen“, als „die Absicht, um Gottes willen in der Gefangennehmung des Verstandes sich der kirch-

lichen Autorität zu unterwerfen“ (p. 8). Darum soll auch die fides implicita bei Innozenz nicht den Glaubensinhalt, sondern „eine Art des Glaubensaktes in Beziehung auf den Glaubensinhalt“ bezeichnen (p. 7).

Hoffmann zitiert das Wort von Scholz: „Rom muß den guten Willen des Menschen, seine allgemeine Bereitschaft, zu glauben, schon für den Glauben selbst nehmen und jeden als Christen gelten lassen, der sich im voraus und auf jeden Fall dem Urteil der Kirche ein- und unterordnet“ (I, 69). Selbst bemerkt Hoffmann (a. a. O.) dazu: „Die als genügend erachtete Leistung der fides implicita entspricht der Unselbständigkeit, in welcher die römisch-katholische Kirche ihre Gläubigen erhalten will.“ Nach dieser Anschauung wäre also die fides implicita kein eigentlicher, wirklicher, formeller Glaube, sondern nur der Wille, die Bereitschaft zum Glauben und in dieser Weise ein Ersatz für den Glauben selbst. Wenn dem so wäre, so könnte man die harten Urteile über die fides-implicita-Lehre und über Innozenz begreifen. Aber — credere quod Ecclesia credit besagt weder überhaupt noch bei Innozenz „die Absicht, den Glauben der Kirche zu hegen“, sondern den wirklichen, tatsächlichen, formellen Glauben an die Kirche: credo sanctam ecclesiam, den augenblicklichen Glauben an das, was die Kirche glaubt, das ausgesprochene Bekenntnis, daß der ganze Glaube der Kirche und nur dieser der wahre Glaube sei, das Bekenntnis, daß man diesen ganzen Glauben annehme. Diese evidente Bedeutung des credere quod Ecclesia credit hat die Ritschlsche Schule in einer kaum zu entschuldigenden Weise mißverstanden und auf diesem Mißverständnis beruht hauptsächlich ihre Anklage gegen die fides-implicita-Lehre[1].

---

[1] Auch die Bezeichnung des „credo quod ecclesia credit“ als impliziten Glauben ist ein Irrtum. Das credo quod Ecclesia credit ist ein expliziter Glaube, ein explizites Bekenntnis zum Glauben der Kirche als Ganzes, zum katholischen Glauben, wie wenn sich jemand als Katholik bekennt. Es kann, ja wird in gewissem Maße sogar notwendig mit dem expliziten Glauben an bestimmte Lehren verbunden sein. Wenn ein Katholik gefragt wird, ob er glaube, was die Kirche glaubt, so wird er mit dem bejahenden Bekenntnis notwendig den expliziten Glauben an die Haupt- und besonders die Differenzpunkte des katholischen Glaubens ver-

Aus dem richtigen Begriff des credo quod Ecclesia credit ergibt sich auch dessen entschuldigende Wirkung und Verdienstlichkeit. Die beste Begründung geben die Worte von Innozenz selber: „Si quis simplex et ineruditus audiret praelatum suum praedicare aliquid contrarium fidei, de quo tamen non tenetur habere fidem explicitam, facta inquisitione, quam potest et debet, putans hoc a praelato suo sic praedicatum esse creditum ab Ecclesia et ita captivaret intellectum suum credendo illud propter Deum, putans hoc ecclesiam credere, talis non solum non peccaret, sed etiam sic credendo falsum mereretur.“ Die spätere Scholastik hat allerdings einen solchen irrtümlichen „Glauben“ nicht als Glaubensakt anerkannt (vgl. Summa theol. II. II. q. 1 a. 3), aber den guten Willen anerkannt, bzw. den Glauben an die Kirche. Dieser Glaube an die Kirche ist es auch, der entschuldigt. Auch die Verdienstlichkeit beruht nicht auf dem Irrtum als solchen, sondern auf dem Glauben an die Wahrheit des Glaubens der Kirche, bzw. auf der Bereitwilligkeit, eine bestimmte Lehre der Kirche zu glauben. All das sollte auch ein Protestant verstehen und würdigen können — steht doch auch er im Bereich ähnlicher Fragen.

Innozenz spricht im eben zitierten Passus von einer Verpflichtung zu explizitem Glauben an bestimmte Lehren — de quo ... tenetur habere fidem explicitam. Welche Lehren aber explizite geglaubt werden müssen, darüber spricht sich Innozenz III. nicht aus. Bei dieser Frage setzt die spätere Theologie ein — auch sie war aber bereits von Hugo von St. Viktor aufgeworfen worden. Über dieses Glaubensmaß spricht sich nun Innozenz IV.[1] († 1254)

---

binden. Eine fides implicita ist das credo quod Ecclesia credit nur in bezug auf jene Lehren, die jemand nicht als Kirchenglauben kennt oder an die er augenblicklich nicht denkt. Eine solche fides implicita gibt es doch wohl auch im Protestantismus, wenn z. B. jemand auf die Frage nach seiner Konfession sich als Protestant bekennt! Irrig ist endlich auch die Wendung von einer „Berechtigung“ oder „Privilegierung“ zur fides implicita in diesem Sinne. Der allgemeine Glaube an die Wahrheit des katholischen Glaubens wie das Bekenntnis zu ihm ist kein Privileg, sondern eine Pflicht, nicht nur für die einfachen Christen, sondern für alle bis hinauf zum Papst. Der Gedanke ist auch nichts Neues, sondern so alt wie das credo ... sanctam Ecclesiam, so alt wie die Kirche selbst.

[1] Hoffmann I, 73—78.

aus[1]. Er unterscheidet zwischen einem allen Gläubigen und dem für die Prälaten und die einfachen Kleriker notwendigen Glaubensmaße[2]. Wegen der Wichtigkeit des Textes bringen wir denselben im Wortlaute nach Hoffmann I, 73 f. (die Anmerkungen geben die abweichenden Lesarten des Apparatus).

1. De fide teneas, quia quaedam est fidei mensura, ad quam quilibet tenetur et quae sufficit simplicibus et[3] forte omnibus laicis. scil., quia oportet quemlibet adultum accedentem[4] ad fidem credere, quia deus est, et quod est remunerator omnium bonorum. Item oportet omnes[5] alios articulos credere implicite, hoc[6] est credere, verum esse, quicquid credit ecclesia catholica.

2. Hanc autem mensuram excedere debent praelati ecclesiarum, quicunque curam animarum habent, quia debent scire articulos fidei explicite et distincte, qui continentur in symbolo, sc. Credo in unum Deum et[7] Quicunque vult (also im Nicänum und Athanasianum!). Episcopi enim[8] plus scire debent: quia de eis scire debent reddere rationem omni poscenti[9]. Non tamen dicimus, quod in continenti teneantur praedicti de omnibus respondere, sed praehabita deliberatione et etiam, si oportuerit, cum consilio aliorum.

3. Non negamus tamen, quin papa et alii superiores praelati possint dispensative ex certis causis[10] minus literatos et minus industriosos[11] in temporalibus sustinere.

4. De clericis autem inferioribus satis videtur, quod, si essent pauperes, qui non possent intendere studio, quia non habent magistros vel expensas, quia oportet eis propriis manibus quaerere victum, quod eis sufficiat scire sicut simplicibus[12] laicis et aliquantulum plus, sicut de sacramento altaris: quia oportet eos credere, quod in[13] sacramento altaris conficitur verum corpus Chi., et hoc ideo, quia circa illud quotidie[14] et continue versantur plus quam laici. Si autem haberent magistros et expensas ad discendum, tunc peccarent, nisi plus proficerent[15] in cognitione distincta fidei, quam laici. Debent[16] tamen ab eo, qui imponit eis poenitentiam de ignorantia vel potius de negligentia sciendi scrutari, ut diligenter attendant quare in eis non proficiunt[17], vel propter duritatem ingenii, vel quia eos[18] oportuit circa alia opera charitatis intendere, puta circa exhibenda necessaria confratibus[19] suis vel pauperibus vel hospitibus, et idem dicendum est de aliis operibus bonis; nam cum non teneantur ad explicitam cognitionem articulorum,

---

[1] In seinem Apparatus quinque librorum decretalium (Gregors IX.), Argentinae 1478. auch abgedruckt in Nic. Eymerici directorium inquisitorum, p. 22.

[2] Unter den Prälaten sind die Bischöfe zu verstehen, unter den clerici simplices die bloßen Meßpriester und Pfarrer.

[3] Apparatus: et etiam forte. [4] Attendentem. [5] Eos. [6] Id est. [7] Et in Quicunque. [8] Autem. [9] Omnipotenti. [10] Etiam minus. [11] Industriosas personas. [12] Simplicibus et laicis. [13] In altari. [14] Quotidie et fehlt. [15] Proficiant. [16] Debet. [17] Falsch: profecit. [18] Falsch: eum. [19] Falsch: cum fratribus.

bene licet clericis illis explicitae cognitioni postponere[1] alia opera pietatis[2].

5. Item etiam ex causa possent illi scientiae praeponere alias scientias; ut si velint addiscere scientiam iuris, ut pauperes in iudicio defendant, ne opprimantur, non peccant; tamen credimus, quod non debent ita praeponere scientiam cognitioni fidei, quin in ea proficiant, et bene videtur, quod semper plus debent intendere circa cognitionem articulorum[3] praedictorum, quam circa cognitionem iuris, postquam expensas habent ab ecclesia, nisi in contrarium eos iusta causa moveat.

6. Item videtur, quod etiam laici, quibus deus dat talentum subtilis ingenii, quod melius faciunt, si suum ingenium impendant[4] ei cognitioni praedictorum, quamvis non videatur, quod peccent, etiam si[5] eis non intendant. Videtur autem[6] eis sufficere, quod talenta sibi credita non abscondant in terra, i. e. in terrenis, sed bonis operibus insistant.

7. In tantum autem valet implicita fides, ut dicunt quidam, quod, si aliquis eam habet, sc. quod credit, quod ecclesia credit, sed falso opinatur ratione naturali[7] motus, quod pater maior vel prior sit filio, vel quod tres personae sunt tres res a se invicem distinctae, quod non est haereticus nec peccat, dummodo hunc errorem suum non defendat et hoc ipsum credit, quia credit[8] ecclesiam sic credere et suam opinionem fidei ecclesiae supponit, quia licet sic male opinetur, tamen non est illa fides sua, immo fides sua est ecclesiae. So weit der Text.

Schwierigkeit bietet nur die Deutung des für alle notwendigen und für die simplices, bzw. Laien genügenden Glaubensmaßes. Klar wird Glaube an Gottes Dasein und Vorsehung verlangt. Dann wird impliziter Glaube an alle anderen Artikel gefordert. Unter den „Artikeln“ sind zweifelsohne die Artikel des Apostolikums zu verstehen — nach allgemeiner Redeweise. Wie ist aber das „implizite“ credere zu deuten? Hoffmann versteht es natürlich wieder im Sinne einer Bereitschaft oder Unterwerfung unter die Kirche (I, 77). Dieser Sinn wird aber ausgeschlossen durch die eigene Erklärung von Innozenz: implicite credere, hoc est c r e d e r e, verum esse, quicquid credit Ecclesia catholica. Der „implizite“ Glaube an alle Artikel besagt einen G l a u b e n s a k t an den Glauben der Kirche. Soll nun dieser Glaubensakt wiederum in dem Sinne verstanden werden, daß er keine Kenntnis der Artikel einschließt, also „volle Ignoranz aller Artikel“ verträgt? Diese Deutung ist abzuweisen. Sie ist vorerst nicht notwendig, weil das implicite nur die Stelle der fides velata vertritt, also den

[1] Richtig: praeponere. [2] Caritatis vel pietatis. [3] Articulorum fehlt. [4] Expendunt. [5] In eis. [6] Videtur in eis sufficere. [7] Naturalis. [8] Quia credit fehlt.

Glauben (an die Artikel) im Anschlusse an den Glauben der Kirche ohne näheres Verständnis der Artikel besagt. Sie ist auch nicht wahrscheinlich, da die theologischen Koryphäen dieser Zeit sich nicht mit einem solchen Glauben begnügen (Hugo von St. Viktor, Lombardus, Wilhelm von Auxerre). Implizite und explizite credere haben zu dieser Zeit noch nicht den gleichen Sinn wie später. Bestärkt wird diese Deutung durch den Gegensatz von implicite; dieser ist gegeben im „explicite et distincte scire", wie es von den Prälaten verlangt wird. *Das implizite scire oder credere schließt also nur eine nähere Kenntnis des Sinnes der Artikel, nicht aber die Kenntnis der Artikel überhaupt aus.*

Ein besonders bestätigender Umstand ist auch Hoffmann (I, 77) aufgefallen, allerdings auch von ihm im entgegengesetzten Sinne verwertet worden. Von den Prälaten wird kein expliziter Glaube an das Apostolikum, sondern nur an das Nizänische und Athanasianische Glaubensbekenntnis verlangt. „Wo bleibt das Apostolikum?" frägt Hoffmann (a. a. O.). Die einfache Lösung besteht darin, daß nach Innozenz IV. alle das Apostolikum kennen und allgemein im Sinne der Kirche glauben müssen, die Seelsorger aber noch überdies die in den beiden weiteren Symbolen gegebene Erklärung des Apostolikums.

Ebenso auffallend ist die Formulierung des Glaubensmaßes der Meßpriester (clerici inferiores). Von diesen wird das gleiche Maß wie für die Laien, bzw. die simplices gefordert; nur das Altarssakrament sollen sie noch besonders kennen. Nun dürfen wir wohl ruhig fragen, ob es wahrscheinlich sei, daß Innozenz von den clerici inferiores keine Kenntnis des Symbols verlange, ihnen „völlige Ignoranz" desselben bewillige! Wenn Innozenz sagt, daß sie nicht verpflichtet seien „ad explicitam cognitionem articulorum", liegt es da nicht nahe, zu unterscheiden zwischen einer einfachen cognitio articulorum und einer explicita cognitio im Sinne einer eingehenden Kenntnis derselben? Ist es ferner glaublich, daß die einfachen Kleriker das Geheimnis des *Altarssakramentes* kennen (scire) sollen, das Geheimnis der Trinität und Inkarnation aber nicht zu kennen brauchen? Ist denn überhaupt Kenntnis der Eucharistie ohne Kenntnis Christi denkbar? Dürfen wir überhaupt annehmen, daß ein Autor, der nach dem Lateranense mit seiner Verpflichtung

zur österlichen Kommunion lebt, nicht auch von den Laien eine einfache Kenntnis des Eucharistieglaubens verlangt? Liegt es nicht auf der Hand, daß die Forderung an die Kleriker darin besteht, daß sie wegen ihrer täglichen Beschäftigung mit der Eucharistie von dieser mehr als die Laien wissen müssen? Ebenso aber auch über die Artikel. Das legt auch der Text nahe: „eis sufficiat scire sicut simplicibus (et) laicis et aliquantulum plus, sicut de sacramento altaris.“ Innozenz verlangt also von den Klerikern eingehendere Kenntnis, „scire aliquantulum plus“, der Artikel und besonders des Altarssakramentes als bei den Laien; hätte er von diesen gar keine Kenntnis der Artikel gefordert, so müßte er von den Klerikern vorerst diese verlangen, besonders bezüglich Trinität und Inkarnation.

Mit diesem bescheidenen „aliquantulum plus“ begnügt sich aber auch Innozenz nur bei jenen „clerici simplices“, die aus Armut keine Gelegenheit zum theologischen Studium haben (qui non habent magistros et expensas), d. h. die keine höhere theologische Bildung sich erwerben können — die magistri sind ja die mittelalterlichen Theologieprofessoren — oder die wegen anderweitiger Verpflichtungen sich diesem Studium nicht widmen können oder wegen mangelhafter Begabung (propter duritatem ingenii) nicht vorwärts kommen. Wer aber Gelegenheit und Mittel hat, ist nach Innozenz unter Sünde verpflichtet, den Glauben eingehender kennen zu lernen als die Laien (peccarent, nisi plus proficerent in cognitione distincta fidei quam laici). Der Sinn dieser Forderung ist doch offenbar der, daß auch die clerici simplices zum theologischen Studium der Glaubenslehren verpflichtet seien. Nur Armut, Mangel an Schulgelegenheit, anderweitige Verpflichtungen entschuldigen davon, aber auch da wird immerhin noch ein gewisses eingehenderes Verständnis gefordert. Zu allem Überfluß wird noch bemerkt, daß der Beichtvater (qui imponit poenitentiam) sich über die Erfüllung dieser Verpflichtung zu vergewissern habe. Innozenz taxiert also die Kleriker nicht „auf völlige Ignoranz in allen Artikeln des Symbolums“ (Hoffmann I, 77). Aber gerade die Vergleichung des Wissens der clerici simplices mit dem der Laien zeigt, daß auch bei den letzteren nicht Ignoranz der Artikel vorausgesetzt wird, sondern nur keine eingehende Kenntnis der Artikel verlangt wird. Mangel an Gelegenheit

zum Besuche hoher Schulen, Beschäftigung mit Werken der Nächstenliebe oder mit anderen Wissenschaften, z. B. des Kirchenrechtes, kann zwar als Entschuldigungsgrund für den Mangel einer gründlicheren theologischen, d. h. dogmatischen Bildung, aber nicht als Entschuldigung für „völlige Ignoranz in allen Artikeln des Symbolums" angeführt werden!

Endlich ist zu beachten, daß die fides implicita nicht von der Unkenntnis der Trinität entschuldigt, sondern nur von irrtümlicher Auffassung derselben, z. B. im Sinne des Subordinationismus. Eine solche irrige Auffassung setzt aber geradezu positiv die Kenntnis der Trinitätslehre als Glaubenslehre voraus. Innozenz IV. fordert also von den Laien zwar keine fides distincta der Artikel, d. h. mit Erkenntnis des Sinnes und Inhaltes, er setzt aber keine volle Ignoranz derselben voraus.

Daraus ergibt sich auch der Sinn von implicite und explicite credere (scire) bei Innozenz IV. Das explicite credere ist eine distincta cognitio fidei, eine explicita cognitio articulorum, ein durch theologisches Studium an theologischen Schulen erworbenes Verständnis der Glaubenslehren. Das credere implicite besagt als Gegenstück den einfachen Glauben im Sinne der allgemeinen kirchlichen Belehrung, wie sie beim Gottesdienst durch die Festfeiern und die Predigt allen zugänglich ist. In diesem Sinne genügt den Laien und clerici simplices der implizite Glaube an alle Glaubensartikel, d. h. sie müssen die allgemein bekannte oder als bekannt vorausgesetzte Glaubenslehre der Kirche glauben. Begabte Laien tun zwar gut daran, wenn sie sich eingehender mit der Glaubenslehre beschäftigen, sind aber nicht dazu verpflichtet; es genügt, wenn sie sich den Werken eines christlichen Lebens widmen. Kleriker ohne Seelsorge sollen den Glauben „etwas besser" kennen; so müssen sie die (vom Lateranense definierte) Transsubstantiatio kennen (quod in sacramento altaris conficitur verum corpus Christi). Haben sie Zeit, Geld und Gelegenheit zu theologischen Studien, bzw. zum Besuche theologischer Schulen, so sind sie auch dazu verpflichtet, um sich so eine explicita cognitio articulorum oder die scientia fidei zu erwerben. Die „praelati ecclesiarum", denen die Sorge für das Heil der Seelen obliegt, also die Bischöfe — die Pfarrer gelten nicht als praelati, sondern

nur als ausführende Organe der Seelsorge der Bischöfe — müssen die Glaubensartikel „explicite et distincte" kennen, so daß sie auf Befragen deren Sinn und Inhalt angeben können, wenn auch eventuell erst nach reiflichem Nachdenken oder Konsultierung anderer.

Innozenz III. und IV. fassen also das explicite und implicite ganz in dem Sinne, wie der Lombarde die fides velata verstanden hatte. Einen Artikel explicite scire oder credere heißt den Artikel mit seinem ganzen Sinn und Inhalt kennen und glauben; einen Artikel implicite scire oder credere heißt ihn einfach kennen und glauben, ohne nähere Kenntnis seiner Tragweite, doch so, daß diese im Anschluß an den Glauben der Kirche mitgeglaubt wird. Neu ist bei Innozenz IV. die Bestimmung, wie weit sich die Kenntnis des Inhaltes der Glaubenslehre bei Laien, einfachen und höheren Klerikern zu erstrecken habe. Bezüglich der Laien (und einfachen Klerikern) wird bestimmt, daß sie wenigstens die durch Predigt und kirchliche Festfeier allgemein bekannte kirchliche Erklärung kennen müßten. Was dafür zu gelten habe, hat aber auch Innozenz nicht bestimmt.

Damit fallen auch Hoffmanns Schlußfolgerungen. Er findet es erklärlich, daß Innozenz' Entscheidung über den Umfang der fides implicita (!) den folgenden Schultheologen zu lax erschien (I, 77). Gerade das Gegenteil! Die angeführten Bestimmungen bilden den eisernen Bestand der folgenden Lehre; die Schultheologen haben nur die bereits gekennzeichnete Lücke ergänzt. Ihre Lehre war schon aus diesem Grunde keine Opposition „gegenüber einer ihnen zu weit gehenden Privilegierung der fides implicita" (a. a. O.). Hoffmann schreibt zum Schlusse: „Ritschl konstatiert also mit Recht, daß durch das Mittelalter hindurch sich zwei Reihen von Beurteilung (!) der fides implicita verfolgen lassen, welche sich gegenseitig ausschließen" (a. a. O.). Darauf ist zu antworten: Erstens lehrt kein Scholastiker das Genügen oder die „Privilegierung" jener fides implicita, die Ritschl-Hoffmann im Auge haben, d. h. einer bloßen Unterwerfung unter die Kirche ohne eigentlichen und wahren Glauben — insofern kann es also nicht

zwei Reihen von Beurteilung geben[1]; zweitens gibt es allerdings zwei (bzw. noch mehr) Richtungen in der Bestimmung des Ausmaßes der fides explicita (im neuen Sinne), aber das ist eine Tatsache, die jedes noch so kleine theologische Kompendium referiert, nicht aber erst Ritschl konstatiert hat; dagegen ist drittens zu konstatieren, daß Innozenz IV. das allgemeine Glaubensmaß mit dem Ausdruck: fides implicita an alle Artikel formuliert.

Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne

Bedeutsam für die Entwicklung unseres Problems sind zwei Werke aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, das eine von Wilhelm von Auxerre, das andere von Wilhelm von Auvergne. Sie bewegen sich ganz im Rahmen der bisherigen Lehre, bringen jedoch für fides velata, bzw. explicita und implicita die neue Formel: fides in particulari — in universali, fides expressa, fides distincta — indistincta. Auch das credo quod Ecclesia credit erhält eine neue Formulierung.

Wilhelm von Auxerre[2] (Antissidorensis[3], gest. nach 1230) handelt in seiner Summa aurea[4] (l. 3 tr. 3 c. I) als erster ausdrücklich „de fide implicita et explicita" (q. 5). Nach seiner Art stellt er kurz die These auf: „Praelati debent instruere simplices et simplices debent inniti fidei ipsorum, quia sufficit simplicibus, si aliquos articulos credunt explicite et alios implicite, sed praelati tenentur credere omnes explicite." Darauf folgt unmittelbar die Definition: „Credere implicite est credere in hoc universali, quidquid credit Ecclesia, credere esse verum." Der explizite Glaube an einen Artikel wird als credere „in propria essentia" bestimmt. Die q. 6 handelt über fides distincta und indistincta. Wilhelm illustriert sie am Glauben des Cornelius. Dieser hatte vor der Sendung des Petrus

[1] Bezeichnenderweise wird die Formulierung von Innozenz IV. erst vom 15. Jahrhundert an angegriffen, als nämlich die frühere Bedeutung von explicite und implicite in Vergessenheit geraten war; siehe unten den Abschnitt: Dekretisten des 14. und 15. Jahrhunderts.

[2] Hoffmann I, 61—63.

[3] Siehe über ihn: J. Stracke, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, Paderborn, 1917.

[4] Wir zitieren nach der Ausgabe von Paris (Phil. Pigouhet), 1500.

„fidem indistinctam", „quoniam credebat filium dei esse incarnandum indistincte nec adhuc distincte credebat, quod iam facta esset incarnatio: nondum per fidem perceperat istos sanctissimos rumores: Verbum caro factum est." Aber deswegen konnte Cornelius nicht lange ohne fides distincta gerecht sein und deshalb wurde Petrus zu ihm gesandt. — Wie sind nun diese Aussprüche zu deuten?

Vorerst ist zu konstatieren, daß Wilhelm eine neue Formel für das notwendige Glaubensmaß aufstellt. Während Innozenz IV. „impliziten" Glauben an alle Artikel verlangt, verlangt Wilhelm von Auxerre an einige Artikel expliziten, an die anderen impliziten Glauben. Der simplex, der einige Artikel explizite, die anderen implizite glaubt, hat die gehörige „plenitudo fidei". Wie ist nun das explicite-implicite credere zu verstehen?

Die Bestimmung des explicite credere als „in propria essentia credere" ist allerdings dunkel; aber wir werden wohl kaum irregehen, wenn wir es als ein Glauben an das fassen, was der Artikel an sich ist, also als ein Glauben an den Inhalt und Sinn des Artikels. Der implizite Glaube an einen Artikel wird bestimmt als ein „credere in hoc universali, quidquid credit Ecclesia, credere esse verum". Hoffmann (I, 62) übersetzt dies: „So im allgemeinen glauben, glauben, daß das wahr sei, was die Kirche glaubt." Diese Deutung wird aber nicht einmal der grammatikalischen Konstruktion gerecht, außer man nehme an, Wilhelm habe seine Definition möglichst ungeschickt und dunkel gefaßt. Der Sinn ist folgender: „Implizite glauben heißt (etwas, die Artikel — denn um diese handelt es sich —) in diesem Allgemeinen (in dem allgemeinen Satze oder Glauben, in hoc universali) glauben, nämlich in dem Glauben, daß alles wahr sei, was die Kirche glaubt. Oder wenn wir den Satz aus seiner Akkusativkonstruktion herauslösen: Die Artikel implizite glauben, heißt, sie in diesem Allgemeinen glauben: ich glaube, daß alles wahr ist, was die Kirche glaubt. Wilhelm begnügt sich nicht damit, zu sagen: implizite die Artikel glauben, heißt glauben, daß der Glaube der Kirche wahr sei, sondern er sagt: implizite die Artikel glauben, heißt glauben, daß das wahr sei, was die Kirche glaubt, und *in diesem allgemeinen Glauben* die Artikel glauben. *Implizite einen Artikel glauben, heißt* darum einfach, *ihn im Sinne des kirch-*

lichen Glaubens glauben[1], was durch die Überzeugung von der Wahrheit des kirchlichen Glaubens geschieht. Diese Interpretation wird bestärkt durch die weitere Bedingung des impliziten Glaubens, daß man nämlich keinem Artikel „in particulari" widerspreche: „sufficit simplicibus credere aliquos articulos explicite et aliquos in universali, ita quod nulli eorum contradicant in particulari", wie es die Häretiker täten. Das heißt: wenn es auch genügt, manche Artikel[2], d. h. ihren Sinn einfach im Anschluß an den Glauben der Kirche zu glauben, so darf man doch keine Lehre oder Ansicht festhalten, welche der kirchlichen Erklärung des Artikels widersprechen würde[3]. Das ist aber einfach die Lehre von Hugo, des Lombarden und der beiden Innozenze.

Der Gegensatz von fides explicita und implicita besteht also darin, daß die fides explicita die Essenz des Ar-

---

[1] Darum besagt die Unterscheidung auch keine Unterscheidung der Glaubensfunktion, keine andere Art von Glauben, wie Hoffmann I, 62 meint.

[2] Damit etwas ein Glaubensartikel sei, verlangt Wilhelm, daß die Lehre von Gott handle und an sich und unmittelbar (secundum se et directe) Furcht Gottes und Liebe Gottes erzeuge, weil die Gerechtigkeit in der Übung des Guten und Meidung des Bösen bestehe, wir aber in der Furcht Gottes das Böse meiden und in der Liebe Gottes das Gute tun; die Gerechtigkeit sei aber eine Frucht des Glaubens (quam facit in nobis fides), sonst wäre das credere an sich nicht wirksam (efficax). Derart seien die christlichen Glaubensartikel. Neben den eigentlichen Artikeln müssen wir unterscheiden deren Voraussetzungen (praecedentia), wie die Gebote des natürlichen Sittengesetzes oder die Erkenntnis der Existenz Gottes und die aus den Artikeln sich ergebenden Folgerungen, wie die Auferstehung der Toten aus der Allmacht Gottes folge, selbst aber kein eigentlicher Artikel sei, weil sie nicht von Gott handle. Wer die Fundamente der Artikel hartnäckig bestreitet, ist ein Häretiker, nicht als ob er einen Artikel leugnete, sondern weil er das Fundament derselben bestreitet.

[3] Den Kasus, was von einer vetula zu halten sei, die ihrem Prälaten eine Häresie glaubt, beantwortet Wilhelm damit, sie sei einer Todsünde schuldig, weil niemand das Gegenteil von einem Artikel glauben könne, ohne schwer zu sündigen; weil ferner in bezug auf das göttliche Recht es keine entschuldigende Unwissenheit gebe, zumal der Heilige Geist die vetula erleuchten würde, wenn sie dies nicht aus eigener Schuld verhindere (c. 2 q. 3 in fine). Wilhelm von Auxerre läßt also die fides implicita nicht wie Innozenz als Entschuldigung gelten. Die spätere Scholastik ist Wilhelm nicht gefolgt; vgl. Albertus Magnus, 3 d. 25 a. 4 ad 8; Bonaventura, 3 d. 25 a. 1 q. 2 ad 5; Thomas, 3 d. 25 q. 2 a. 1 q. 4 sol. 4 ad 3.

tikels, dessen Sinn und Bedeutung kennt, die fides implicita dagegen nicht, die darum den Sinn und die Bedeutung im Glauben an den Glauben der Kirche annimmt.

Der implizite Glaube an einige Artikel besagt also bei Wilhelm jedenfalls keine bloße Bereitwilligkeit, all das zu glauben, was die Kirche glaubt; es ist vielmehr ein wirklicher Glaube an die Artikel und außerdem an die Wahrheit des kirchlichen Glaubens im allgemeinen. Wilhelm sagt auch keineswegs, daß der implizite Glaube an die Artikel gar keine Kenntnis derselben voraussetze. Vielmehr schließt er die einfache Kenntnis derselben voraus. Ja noch mehr. Wilhelm sagt, daß die Prälaten die Gläubigen belehren und diese sich auf deren Glauben stützen müssen. Damit fordert er wie Innozenz IV., daß die simplices wenigstens das wissen müssen, was die Kirche allen lehrt; das übrige brauchen nur die Prälaten zu wissen, die Laien können es im Anschluß an den Glauben der Prälaten, auf den sie sich stützen müssen, glauben; denn das genügt ihnen. Wie weit diese Kenntnis gehen muß, bestimmt auch Wilhelm nicht.

Die Forderung Wilhelms von Auxerre geht also weiter als die Formel von Innozenz IV. Dieser hatte sich damit begnügt, daß die Laien alle Artikel im Sinne der kirchlichen Lehre annehmen, Wilhelm verlangt überdies, daß auch die Laien den Sinn einiger Artikel kennen müssen. Damit hat er aber nur die oben bei Innozenz konstatierte Lücke ergänzt. Wilhelms Formel wird darum auch bald allgemein akzeptiert, weil sie die Glaubensforderung besser formuliert als die Formel von Innozenz; sie steht aber mit dieser nicht im Widerspruch, sondern ergänzt sie[1].

In sehr origineller Weise behandelt die Lehre von der fides implicita Wilhelm von Auvergne, auch von Paris genannt († als Bischof von Paris 1249)[2]. Zum Verständnis seiner Lehre muß allerdings der ganze Sinn des nervigen Tractatus de fide beachtet werden, in dem er auf die fides implicita zu sprechen kommt. Ritschl und Hoff-

[1] Wie sich die Unterscheidung von fides distincta und indistincta zur anderen von fides explicita und implicita verhält, erklärt Wilhelm nicht. Es ist eben eine andere Unterscheidung. Wahrscheinlich kann sowohl die fides explicita wie die implicita distinkt oder indistinkt sein.

[2] Hoffmann I, 69—73.

mann haben dies leider nicht getan; deswegen ist besonders Hoffmann zu irrigen Urteilen gelangt. Wilhelm vertritt nämlich in diesem Traktate die These[1]: „Manifestum est unam debere esse ex necessitate in mundo isto catholicam fidem certorum determinatorum numero articulorum" (c. 2). Zum Beweis dieser These zeigt er im 1. Kapitel, daß ohne fides oder credulitas niemand zu Gott gelangen könne. Im 2. Kapitel führt er aus, daß dieser Glaube, der ausdrücklich als Gabe Gottes bezeichnet wird, einer und ein einheitlicher sein müsse, in dem das Volk Gottes geeint werde. Der Glaube ist vorerst einer dem Sein nach — „fides una est in seipsa secundum essentiam suam", d. h. ein spezifischer Habitus. Dieser Einheit steht die Vielheit und Verschiedenartigkeit der Glaubensinhalte (creditorum) nicht entgegen. Den Grund findet Wilhelm darin, daß der Glaube von Gott eingegossen sei, nicht den Dingen entnommen; sonst müßte er sich allerdings der Vielheit der Dinge anpassen, wie die verschiedenen natürlichen credulitates. So gebe es auch in uns nur einen Verstand, weil dieser eine Gabe, ein Werk Gottes sei, aber verschiedene Wissenschaften als menschliche Leistung. Der Glaube ist aber zweitens auch einer in Hinsicht auf den Glaubensinhalt (fides una unitate creditorum), nicht zwar in dem Sinne, als ob die (subjektive) Einheit des Glaubens in der (objektiven) Einheit der Glaubenslehren bestände (non qua illa unum sunt), sondern insofern alle Gläubigen gemeinsam das eine und gleiche glauben („sed qua una sunt i. e. communia in credentibus"). Alle Gläubigen haben den gleichen Glaubenshabitus und glauben dieselben Glaubenslehren: es gibt also nur einen Glauben.

Die gemeinsame Glaubenslehre ist in den articuli fidei gegeben, die teils fundamentale, teils abgeleitete Wahrheiten zum Ausdruck bringen[2].

Hier setzt nun Wilhelm mit der Polemik gegen eine Ansicht ein, die behauptet, die Zahl der Artikel sei un-

[1] Mutmaßlich gegen den Pariser Kanzler Philipp, der nach Dion. Carth. III d. 24 q. 1 gelehrt hatte, daß die res und nicht die enuntiabilia die articuli fidei seien.

[2] „Communiter credendorum, quae usualiter articuli fidei vocantur, alii sunt ut radices primitivae et fundamenta primoria, alii sunt sicut rami descendentes ab huiusmodi radicibus et sicut partes divisionis."

bestimmt. Dagegen behauptet er: „finita esse et determinata numero credenda ista fundamentalia“, sonst wäre es überhaupt unmöglich, den Glauben zu predigen und verkündigen, zu bekennen, ja der Glaube wäre einfach unmöglich (impossibilis, inennarabilis, indocibilis, inconcessibilis, incredibilis). Um dies noch näher zu begründen, greift Wilhelm nun in originellsr Weise auf den Zusammenhang von Religion und Glaube zurück, indem er die Notwendigkeit einer bestimmten Glaubenseinheit aus der Notwendigkeit einer bestimmten einheitlichen Religion beweist.

„Ohne Zweifel“, hebt er an, „kann es nur eine gemeinsame Religion zum Zwecke der Gottesverehrung geben.“ Es könne nämlich unmöglich dem Belieben des Einzelnen anheimgestellt sein, Gott zu verehren oder nicht oder ihn so oder anders zu verehren. Alle Menschen müßten in gleicher Weise Gott verehren, die gleiche Religion betätigen. Dazu sei aber eine gleiche und gemeinsame Anschauung und Überzeugung als Grundlage und Voraussetzung erfordert. Diese sei in dem allen Menschen gebotenen gemeinsamen G l a u b e n gegeben: „quare necesse est unam atque communem fidem fundamentum religionis esse.“ Es müsse nämlich evident ein jeder so leben, wie Gott es befohlen, so daß Gott daran sein Wohlgefallen finde und ihm Verehrung erwiesen werde; dies alles bestimmt aber der Glaube. Wie es daher eine allen Menschen gemeinsame und verpflichtende Religion und Gottesverehrung geben müsse, so auch als deren Grundlage einen allen gemeinsamen Glauben, d. h. den Glauben an die articuli fidei.

Daraus folgert nun Wilhelm: „Quare manifestum est a credulitate articulorum fidei nullum hominem credulitatis capacem esse exceptum: imo ad illam eodem iure teneri omnes ac singulos, quo tenentur ad ipsam religionem atque divinum cultum. Et hi articuli sunt fides, quae creditur, sc. fides catholica i. e. universalis, in qua sola necesse est adunari et uniri omnes, qui ad veram religionem eliguntur et aggregantur populo sanctorum“: alle Menschen sind in gleicher Weise und aus demselben Grunde zur Gottesverehrung und zum Glauben an ein bestimmtes und gemeinsames Glaubensbekenntnis verpflichtet, d. h. zum Glauben an die articuli fidei. Diese Verpflichtung zum Glauben ist gleichbedeutend mit der Verpflichtung zur

Wahrheit, denn auf Irrtümer könne weder eine echte Gottesverehrung noch eine wahre Religion aufgebaut werden.

Damit hat Wilhelm seine These bewiesen, daß alle Menschen zum Glauben an ein bestimmtes und gemeinsames Glaubensbekenntnis verpflichtet seien, d. h. die fides est una unitate credendorum, was ihm dann auch identisch ist mit der Katholizität des Glaubens. Im Anhange polemisiert er dann gegen die Ansicht, der eine könne dies, der andere jenes glauben.

Nun hält er sich aber vor, daß manche „propter brevitatem intellectus aut paucitatem experientiae aut defectum doctrinae aut gratiae“ die einzelnen Artikel „non capiunt explicite et expresse h. e. in particulari“. Wie sollen sie nun alles glauben, wie bleibt die Einheit des Glaubens bestehen? Darauf antwortet Wilhelm mit folgender origineller Lösung: „Nullum est genus hominum adeo tardum intellectu naturaliter quod saltem universali et generali credulitate quicquid ad fundamentum verae religionis pertinet capere non possit. Nullus enim est omnino in omnibus, qui credere non possit verum esse quidquid sacris eloquiis continetur, quicquid Spiritu Dei edocti homines docuerunt credendum esse. Similiter verum esse de Deo quicquid prophetae de ipso crediderunt vel prophetaverunt. Nullus est adeo pertinax qui non facile acquiescat, ut credat imitandos esse sanctos et sapientes viros, imitandos inquam et fide et moribus et qui non facile credat huiusmodi homines videre et noscere veritatem, quam indocti et vulgares homines nondum sufficiunt. Qui autem sic credit, credit utique credulitate universali quicquid credendum est in talibus: nulli enim licet credere in sacris eloquiis mendacium aliquod contineri vel spiritu Dei doctos homines mentitos in aliquo fuisse. Similiter nulli licet credere sanctos et sapientes viros in fide vera aut moribus errare. Manifestum igitur, quia in universali credulitate credendorum salutarium unienda est communitas hominum.“ Auffallenderweise fehlt der Ausdruck implicite beim Alverner.

Wie viele Artikel und welche müssen von den simplices in particulari geglaubt werden? Wilhelm spricht zweimal von „wenigen“ Artikeln. Im 3. Kapitel zeigt er, daß wenigstens zwei Lehren in particulari ohne jede Ent-

schuldigung geglaubt werden müssen: erstens die Lehre von der Existenz Gottes als des Schöpfers, zweitens — was Hoffmann übersehen haben muß — die Lehre von der Dreifaltigkeit; die erste, weil sie „radicale fundamentum religionis", die andere, weil ohne deren Kenntnis Religion als Gottesverehrung unmöglich sei. Auf weitere Untersuchungen läßt sich Wilhelm in dem kurzen Traktat (drei Kapitel) nicht ein, sein Zweck ist offenbar erreicht: alle Menschen sind verpflichtet, sich dem katholischen Glauben anzuschließen; die sapientes müssen alle Artikel in particulari und expresse glauben, die übrigen wenigstens den einen und dreieinigen Gott expresse glauben, die übrigen Artikel so glauben, daß alles wahr sei, was die Heilige Schrift, Propheten und die Heiligen und Weisen lehren und glauben. Dieses letztere muß und kann bei allen geschehen. Außer den unumgänglich notwendigen Artikeln wird der eine diesen, der andere einen anderen Artikel in particulari glauben und auch das wieder in verschiedenem Maße. — Die Interpretation dieser Lehre wird uns nach dem Vorausgegangenen nicht schwer fallen.

Die Frage, die Wilhelm von Auvergne beschäftigt, ist die gleiche wie bei Hugo von St. Viktor und dem Lombarden. Mit dem letzteren steht er auf dem Standpunkte: oportet universa credi, quae in symbolo continentur; mit dem ersteren betont er die Einheit des Glaubens. Als Schwierigkeit erscheint wie bei beiden die Unfähigkeit vieler, alle Artikel zu glauben. Die Antwort bzw. Lösung der Schwierigkeit erfolgt mit der bereits traditionellen Unterscheidung von explizitem und implizitem Glauben. Die einen glauben alle Artikel explizite, die anderen einige Artikel explizite, die übrigen implizite. An Stelle der „credentes et cognoscentes" bei Hugo, der maiores des Lombarden, der Prälaten bei Innozenz erscheint aber hier der vir sapiens; für das explicite credere das „expresse" oder „in particulari credere", für das implizite das „in universali" oder „in generali credere" — eine Formel, die bald und für lange Zeit allgemein wird. Credere in particulari oder „explicite et expresse" besagt wie bei Hugo, Petrus und Innozenz einen Glauben nicht nur an den einfachen Wortsinn des Artikels, sondern an dessen ganzen Inhalt, wie er durch die Kirchenlehre bestimmt ist — diesen muß eben der sapiens kennen, wenn auch, wie

Alvernus ausdrücklich bemerkt, in verschiedenem Maße. Aber nicht alle können die ganze Kirchenlehre kennen, nicht alle Artikel „explicite et expresse h. e. in particulari“ erfassen. Aber auch sie glauben all das, was der vir sapiens glaubt, also die ganze Lehre über die Artikel, aber nur in universali credulitate.

An einen Artikel in universali glauben, heißt also auch bei Wilhelm von Auvergne nicht, ihn gar nicht kennen, sondern nur seinen Inhalt nicht genau und im Detail kennen. Einen Artikel in universali glauben, heißt vielmehr, seinen Inhalt und Sinn, seine partikulären Bestimmungen, wie sie in den kirchlichen Entscheidungen vorliegen, im allgemeinen Anschluß an die viri sapientes et sancti glauben. Der Auxerrer hatte den Anschluß an das credo verum esse, quod Ecclesia credit vertreten, der Auvergner spricht unbestimmter von einer generalis oder universalis credulitas, d. h. einem allgemeinen Glauben an all das, was zu glauben ist. Aber diese allgemeine credulitas ist auch ihm keine unbestimmte und uferlose, sie ist vielmehr bestimmt und vermittelt durch genau angegebene Größen, durch den Glauben, die Lehre und das Beispiel der Heiligen Schrift, der von Gott erleuchteten Männer (Propheten, Apostel, Kirchenväter) und der „Heiligen“. Was diese glauben, in Theorie und Praxis, das kann und muß ein jeder wenigstens universali credulitate glauben und damit auch den ganzen Sinn und die volle Bedeutung aller Artikel. Davon ist niemand ausgenommen — „nullus est excusatus quantacunque tarditate intellectus ab huiusmodi credulitate“, ausgenommen sind einzig Geistesverwirrte und noch nicht zum Gebrauch der Vernunft Gelangte. So glauben alle alles und ist die objektive und subjektive Einheit des Glaubens gewahrt. Diese hebt denn auch Alvernus noch eigens hervor. Das credere in particulari und in universali ist nur ein Unterschied in der Art und Weise des Glaubens (in modo fidei). Es habe auch noch niemand behauptet oder gesagt, daß die maiores einen anderen Glauben hätten als die minores[1]. Vielmehr schließt Wilhelm am

[1] „Attende igitur et vide quia vir sapiens, qui novit et credit in particulari sive explicite et expresse singulos fidei articulos, et vir simplex qui paucos credit in singulari et expresse, sed cum credit verum

Ende des 2. Kapitels noch einmal: „Manifestum est unam esse debere ex necessitate in mundo isto catholicam seu communem fidem articulorum. — Una est fides quam tenet et praedicat ecclesia Sanctorum et ecclesia catholica."

Hoffmann hat den Zusammenhang des Traktates nicht beachtet und darum die Lehre Wilhelms nicht richtig verstanden. Nur so kann er schreiben: „Alvernus stellte sich ... auf einen völlig universalistischen, durchaus nicht bloß christlich-kirchlichen Standpunkt" (I, 72). Wilhelm spricht aber ausdrücklich von dem eingegossenen, übernatürlichen Glauben, der eine Gabe Gottes sei, von dem Glauben, der „necdum venit ad largissimam barbariem occidentalem et aquiloniarem" (c. 2); auch kann doch wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß unter den articuli fidei das kirchliche Glaubensbekenntnis zu verstehen ist. Wie kann Hoffmann ferner schreiben: „Die Punkte, welche Alvernus als für jeden glaubbar bezeichnet, könnte nicht bloß der Christ, sondern auch der Jude und der Moslem akzeptieren"? (l. c.) Vielleicht den Glauben an die Heilige Schrift, besonders an die Propheten, Evangelien und Apostelbriefe, an die Wahrheit des Glaubens und Lebens der Heiligen?! Hoffmann interpretiert auch ganz falsch, daß die Forderung des allgemeinen Glaubens an die Heilige Schrift und den Glauben der Heiligen negativ zu verstehen sei, „daß die heiligen Aussprüche keine Lüge enthalten" usw. (I, 70). Alvernus fordert aber ausdrücklich ein „credere verum esse quidquid sacris eloquiis continetur" und positiven Anschluß an den Glauben und die Lebensweise der Heiligen und Weisen. Hoffmann meint ferner, unter den wenigen Artikeln, welche der Einfältige explizite zu glauben habe, seien nicht einmal notwendig Artikel des Apostolikums zu verstehen (I, 72). Sind denn die Artikel vom Gott-Schöpfer und von der Dreifaltigkeit keine Artikel des Apostolikums? Wenn Hoffmann bemerkt, daß „dem Einfältigen nicht die Kirche, sondern der vir sapiens, welcher alles ausführlich

esse in universali, quicquid ille vir sapiens credit, huiusmodi non est diversus in fide ab ipso sapiente, etsi forte in modo fidei. Eadem enim credit, licet alio modo, credit enim omnia in universali quae vir ille sapiens credit in particulari sive singulari. Nunquam autem vel dictum vel cogitatum fuit alterius fidei esse maiores et alterius minores seu subditos credentes. ... Nec obsistit diversitas credulitatis in particulari, qua alius alium articulum in particulari capit aut etiam eundem articulum alius magis alius minus."

glaubt, als Maßstab gegenübergestellt" wird, so übersieht Hoffmann wieder, daß dieser erst nach der Heiligen Schrift, den Propheten und erleuchteten Männern als Maßstab kommt und außerdem ständig in Verbindung mit den viri sancti. Wenn Wilhelm sagt: „nulli licet credere sanctos et sapientes viros in fide vera aut moribus errasse", so verweist er damit auf die Heiligen und Theologen der Kirche — das ist aber nur die ältere Form des credere quod credit Ecclesia im Sinne des Anschlusses an den Glauben der maiores. Ritschl endlich findet die Äußerungen Wilhelms „abweichend" (p 9). Auch dies ist nicht zutreffend. Wilhelm lehrt die Notwendigkeit des expliziten Glaubens an den einen und dreieinigen Gott, den Glauben an die Heilige Schrift, an die Propheten sowie an die Häupter und Säulen der glaubenden Kirche. Welchen Sinn hat es da, wenn Ritschl bemerkt und mit ihm Hoffmann (I, 73): „So abweichend also konnte sich gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts ein Schriftsteller über die Sache äußern?" Mit Hugo von St. Viktor stimmt der Auvergner ja inhaltlich und mit den folgenden Theologen sogar in der Formulierung überein (Alexander von Hales, Bonaventura). Ritschl und Hoffmann verkennen eben auch hier den Sinn des Glaubens an die Schrift und Propheten, die Apostel und Kirchenlehrer, an die Heiligen und Weisen der Kirche. Sie haben nicht beachtet, daß diese Formulierung nur eine Umschreibung des credere quod Ecclesia credit ist, daß dieser allgemeine Glaube ein wirklicher Glaube ist, in dem dann der ganze Glaube der Kirche eingeschlossen ist.

Ritschl (p. 9) meint ferner, daß das credere in universali und in particulari bei Wilhelm von Auvergne die Verschiedenheit des Objektes, aber auch der Art des subjektiven Glaubens besage. Hoffmann dagegen vertritt, daß die beiden Ausdrücke nur die Art des subjektiven Glaubens bezeichnen (I, 71). Wilhelm betont auch ausdrücklich, daß es nur einen Glauben gebe, daß ferner jedermann alles glauben muß — quidquid credendum est —, nur in verschiedener Weise. Diese verschiedene Weise besagt aber nicht, daß wir mit einem anderen Glauben explicite oder in particulari, mit einem anderen implicite oder in universali glaubten — darum betont Wilhelm so energisch: „nunquam autem vel dictum vel cogitatum (!) fuit, alterius fidei esse maiores seu subditos credentes."

Die beiden Glaubensarten besagen den einen und denselben theologischen Glauben, den einen habitus fidei. Aber dieser eine Glaube und habitus stimmt dem Glaubensinhalte, je nach der Art, wie dieser vorgelegt und erkannt wird, in verschiedener Weise zu.

(Fortsetzung folgt)

DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES CASSIANUS

Von Dr. LUDWIG WRZOŁ

Einleitende Fragen

I. Cassians Leben und Schriften

Was wir von Cassians Leben wissen, verdanken wir zumeist den Nachrichten des Presbyters Gennadius von Marseille[1] und gelegentlichen Notizen in Cassians eigenen Schriften. Kurz zusammengestellt ist das Material bei Bardenhewer[2] und bei M. Petschenig im I. Kapitel der Prolegomena zur Neuausgabe der Werke Cassians im Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum[3].

Johannes Cassianus ist um 360 n. Chr. als Sproß einer begüterten und gebildeten Familie geboren. Wo seine Wiege gestanden, kann nicht mit Sicherheit angegeben werden. Gennadius, der nur wenige Jahrzehnte nach dem Verfasser der Conlationes in Marseille lebte, also jedenfalls gut informiert sein konnte, nennt ihn natione Scytha[4]. Bardenhewer folgt darum den meisten Neueren, wenn er in den Neuauflagen seiner Patrologie mit Merkle[5] die Dobrudscha als seine Heimat annimmt, während Petschenig sich bemüht hatte, aus inneren Gründen nachzuweisen, daß nur Südgallien sein Vaterland gewesen sein kann. Namentlich hatte Petschenig auf die vorzügliche Beherrschung der lateinischen Sprache durch Cassian hingewiesen.

Mit seinem Freunde Germanus verbringt Johannes als junger Mann mehrere Jahre im Kloster zu Bethlehem und lernt die Einrichtungen der orientalischen Klöster näher kennen. Ein siebenjähriger Aufenthalt in Ägypten und der persönliche Verkehr mit den berühmtesten Anachoreten dieses Landes vervollständigt seine aszetische Ausbildung nach Theorie und Praxis.

Bald nach 400 finden wir ihn in Konstantinopel, wo er von Johannes Chrysostomus zum Diakon geweiht wird, dann in Rom als Abgesandten des konstantinopolitanischen Klerus in der Sache des hl. Chrysostomus. Dort dürfte er zum Priester geweiht worden sein.

---

[1] Gennad., De script. eccles. cap. 61, Migne PL. 58, col. 1094.

[2] O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. i. B. 1910[3], 440 ff.

[3] CSEL XVII, Vindob. 1888, p. I—XIV.

[4] Gennad, De script eccles., c. 61.

[5] A. Hoch, Zur Heimat des Joh. Cassianus. Theol. Qu. Schr. 1900, p. 43—64, hatte für Syrien plädiert. Gegen ihn S. Merkle, Cassian kein Syrer, ebendort p. 419—441.

Die Jahre von etwa 415 bis an sein Lebensende verbringt er zu Marseille, wo er zwei von ihm gegründete Klöster leitet und sich nebenbei mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Er stirbt in höchstem Ansehen um 435.

Cassian gilt als der Vater des Semipelagianismus, war sich jedoch seines Gegensatzes zur orthodoxen Lehre nicht bewußt[1].

Seine echten Schriften sind:

1. Die zwölf Bücher „de institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis." In den ersten vier Büchern schildert er die Einrichtungen der Klöster in Palästina und Ägypten. Im vierten Buche, welches von der Aufnahme und Leitung der Novizen handelt, überwiegt bereits der aszetisch-erbauliche Teil bedeutend den historisch-beschreibenden. Die folgenden acht Bücher enthalten aszetische Unterweisungen über die acht Hauptlaster, die der vollkommene Mönch ablegen müsse. Die Instituta sind in den Jahren von ungefähr 419—426 abgefaßt worden.

2. Als Fortsetzung hiezu war das zweite Werk Cassians die „Conlationes XXIV" gedacht. Sie enthalten ohne Ausnahme aszetische Unterweisungen in Form von „Unterredungen mit den Vätern", d. h. hervorragenden ägyptischen Anachoreten. Der Verfasser selbst erklärt, er wolle darin den Mönchen, nachdem er in den Instituta ihre äußere Lebensordnung beschrieben habe, den Weg zur inneren Vollkommenheit weisen[2]. Die Abfassung der „Unterredungen" fällt in die Jahre 419—429.

3. Auf Bitten des römischen Archidiakons Leo, des späteren großen Papstes, verfaßte endlich Cassian in den Jahren 428—431 die sieben Bücher „de incarnatione Domini contra Nestorium" dogmatischen Inhaltes. Dieses Werk enthält kein psychologisches Material.

Die aszetischen Werke Cassians fanden die weiteste Verbreitung. Petschenig hat gefunden, daß es kaum ein altes Kloster gebe, das nicht ein Manuskript hievon besäße oder besessen hätte. Dagegen gibt es von der Schrift „de incarnatione Domini" nur sieben Handschriften[3].

II. Behandlung psychologischer Fragen in Cassians Schriften

Ein aszetisches Buch will Wegweiser auf dem Wege zur sittlichen Vollkommenheit sein. Daß nun aszetische Schriftsteller, wollten sie Regeln nicht bloß aufstellen, sondern auch begründen, ihre Lehren jederzeit auf reicher psychologischer Beobachtung aufbauen mußten, ist von vornherein klar. Das haben schon die stoischen Weisen eingesehen[4] und es müßte eine interessante Arbeit sein, dem literarischen Zusammenhange zwischen den Anfängen der

[1] Vgl. hiezu Alex. Hoch, Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade. Freib i. B. 1895, p. 113 ff.

[2] Conl. Praef. § 5, CSEL. XIII, p. 4.

[3] Prolegomena CSEL. XVII, p. XIII.

[4] Vgl. P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung, auf ihre Quellen untersucht. I. Die Therapie des Zornes. Leipzig-Berlin, Teubner 1914.

christlichen Aszetik und der heidnischen Apatheialehre nachzugehen. Cassian gibt sich von der Notwendigkeit psychologischer Begründung seiner aszetischen Unterweisungen genau Rechenschaft. Seine Schriften sind geradezu beherrscht von der psychologischen Methode.

Wiederholt spricht er es aus, daß zur wirksamen Bekämpfung der Leidenschaften und Laster, die Kenntnis ihrer Natur notwendig sei. So heißt es Inst. XII 4, § 2[1]: „Niemals kann ein Gebrechen geheilt, noch ein Mittel gegen eine Krankheit gefunden werden, wenn man nicht vorher durch eine scharfsinnige Untersuchung ihren Ursprung und ihre Ursachen aufzufinden sucht[2]." Ähnlich läßt er in Conl. XXIV 14[3] den lernbegierigen Germanus zum Abte Abraham sagen: „Dein Vortrag hat uns . . . den Irrtum unserer Gedanken aufgedeckt. Nun wünschen wir aber deren Ursache und Heilungsweise gleichfalls zu erkennen und möchten darüber belehrt werden, woher uns denn die Täuschung gekommen ist. Denn es ist wohl keinem zweifelhaft, daß nur derjenige die entsprechenden Heilmittel gegen Krankheiten anwenden könne, welcher den Ursprung der Krankheit zuvor bestimmt hat"[4].

Die Mittel zur Erwerbung solchen Wissens sind nun einerseits praktische Erfahrung, anderseits Belehrung. In der Vorrede zu den Instituta[5] sagt Cassian, es falle ihm schwer, jetzt, da er so lange schon fern von den Vätern weile, alles das wiederzugeben, was er bei ihnen gesehen und gehört habe, zumal die Gebräuche der Väter in ihrem Grund und Wesen sich nicht durch bloße Verstandesüberlegung erkennen oder durch bloße Worte lehren oder lernen ließen. Alles beruhe vielmehr allein auf der Erfahrung und Übung (experientia usuque) und könne nur auf Grund praktischer Erfahrung gelehrt, aber auch nur von jemand, der das Gehörte praktisch zu üben sich abmüht, verstanden werden.

---

[1] CSEL. XVII, p. 208. Im folgenden wird nicht mehr der Band der Wiener Kirchenväterausgabe, sondern nur die Seite zitiert werden.

[2] Bei der Übersetzung der Textstellen benützte ich die deutsche Ausgabe von Ant. Abt: Sämtl. Schriften des ehrw. Johannes Cassianus aus dem Urtexte übersetzt. (Thalhofer, Biblioth. der Kirchenväter) 2 Bde, Kempten, Kösel 1877—79. Doch mußte der Abtsche Text hie und da geändert werden.

[3] CSEL. XIII, p. 690.

[4] Vgl. auch Inst. IV 32 (p. 71); Conl. III 3, § 2 (p. 69).

[5] Inst. Praef., § 4—5 (p. 5).

Allerdings müsse häufige Unterredung und Besprechung (conlatione iugi discussa) dieser Dinge mit Männern, die der geistlichen Wissenschaft kundig sind, hinzukommen, das Gelernte müsse gleichsam ins reine gebracht werden (polita), sonst entschwinde es nur zu leicht dem Gedächtnisse.

Inst. V 2, § 1 (p. 82) begründet er die Notwendigkeit der Unterweisung über die acht Hauptsünden mit den Worten: „So bekannt jedermann die Ursachen dieser Leidenschaften sind, wenn sie uns durch Unterweisung der Vorgesetzten aufgedeckt worden sind: so unbekannt sind sie allen vor der Belehrung, obwohl wir alle von ihrer Verwüstung heimgesucht werden und sie allen Menschen innewohnen."

In Conl. XIV spricht dann Cassian eigens von der heiligen Wissenschaft. Die Vorbedingung der „theoretischen Wissenschaft", die in dem Schauen der göttlichen Dinge und in dem Verständnisse der heiligen Schriften besteht, ist die nach sittlicher Reinigung strebende πρακτική oder actualis scientia[1]. Die erste Stufe dieser praktischen Weisheit besteht nun darin, „daß die Natur aller Laster und die Art ihrer Heilung erkannt werde; die zweite, daß die Ordnung der Tugenden so unterschieden und unsere Seele in der Tugendvollkommenheit so gebildet werde, daß sie ihnen nicht wie gezwungen diene, sondern sich an ihnen wie an seinem naturgemäßen Gute erfreue"[2].

Diesen Grundsätzen entsprechend, sucht Cassian stets auf Grund reicher psychologischer Erfahrung zu zeigen, wie die einzelnen Leidenschaften mit der menschlichen Natur zusammenhängen und wie sie einander gegenseitig beeinflussen, die Mittel zur Erwerbung der entgegengesetzten Tugenden werden stets psychologisch begründet und ihre Anwendung den verschiedenen Seelenzuständen angepaßt.

Was wir darum bei Cassian an psychologischem Material finden, das ist vor allem reiches Beobachtungsmaterial über die verschiedensten Seelenzustände, namentlich über die Leidenschaften und Affekte und ihre Äußerungen.

An einzelnen Stellen, ja in ganzen Kapiteln nimmt er aber auch Anlaß, sich über metaphysische Fragen zu verbreiten. So wird in der I. Conl. („über die Bestimmung

[1] Conl. XIV 8 (p. 404); 1, § 3 (p. 399).
[2] Conl. XIV 3, § 1, p. 399.

und den Endzweck des Mönches") von dem ewigen Lohn und im Anschluß daran vom Fortleben der Seele nach dem Tode gesprochen[1]. Die Conl. IV, deren Gegenstand die Nützlichkeit der Konkupiszenz und der Seelenkämpfe bildet, gibt interessante Aufschlüsse über das Verhältnis zwischen Leib und Seele[2]. Conl. VII und VIII belehren uns über die Anfechtungen der bösen Geister und bieten im Zusammenhange damit eine konsequent durchgeführte Pneumatologie und ausführliche Aufschlüsse über die Natur des Geistigen und der Seele[3]. Mannigfache Anlässe werden zu psychologischen Exkursen benützt: Conl. VIII 25 (p. 244 s.) nimmt z. B. Cassian Stellung zur Generatianismus- und Kreatianismusfrage bei Erklärung der Stelle Joh. 8_{44} „*ὅτι (ὁ διάβολος) ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ*". In Conl. XXIV, 15 (p. 690) spricht er von der Einteilung der Laster und entwickelt dabei die platonische Dreiteilung der Seele. Die berühmte semipelagianische Conl. XIII („über die göttliche Gnadenhilfe") gibt Anlaß zur Darlegung seines Indeterminismus.

Wir könnten die Beispiele mehren. Überall wiederholt sich dieselbe Erscheinung: Ziel der Cassianschen Schriftstellerei ist und bleibt die aszetische Unterweisung; als Mittel dient ihm nebst reicher Benützung der Heiligen Schrift psychologische Untersuchung.

Cassians Psychologie

I. Der Seele Wesen

a) Die körperliche Natur der geschaffenen Geister und der Menschenseele

Wenn es gälte, die Psychologie eines modernen Schriftstellers darzustellen, dann müßte wohl an erster Stelle die Frage beantwortet werden, ob dieser Schriftsteller eine vom Leibe verschiedene substanzielle Seele überhaupt annehme, und wie er ihre Existenz beweise. Eine solche Frage bei Cassian stellen, hieße seine psychologischen Anschauungen von vornherein in eine falsche Beleuchtung rücken. Nirgends wird dieses Problem, das erst eine spätere hyperkritische Zeit geboren hat, auch nur flüchtig gestreift. Die Existenz

[1] Conl. I 14, p. 23.
[2] Vgl. z. B. c. 13—14, p. 109.
[3] Vgl. z. B. Conl. VII 13, p. 192 s.

eines eigenen, vom Leibe verschiedenen seelischen Prinzips im Menschen ist überall vorausgesetzt, nirgends wird sie eigens begründet. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß die Seele der vorzüglichere Teil im Menschen ist; sie, illud quod in nobis est principale[1], nicht das verwesliche Fleisch ist jene substantia, jene pretiosior pars von uns, wodurch wir zum Tempel des Heiligen Geistes werden[2].

Aus jedem Buche der Cassianschen Schriften könnten wir äußerst zahlreiche Stellen anführen, wo er, wie in dem angeführten Beispiele, immer wieder zwischen der *pars carnalis* und *pars spiritalis* in uns, zwischen *cor*, *anima* oder *spiritus* und zwischen *caro* als zwischen wesentlichen Gegensätzen unterscheidet. Wie scharf stellt er z. B. Conl. VIII 25, § 1 ss. (p. 245), die *utraque substantia i. e. carnis et animae* einander gegenüber!

Eine Frage nach der Existenz der Seele gibt es also für Cassian nicht.

Um so mehr interessiert es uns, wie er sich die Natur jener substantia denkt, zu deren Bezeichnung er bald die Ausdrücke anima, mens, bald wieder spiritus, cor, animus verwendet. Wir sind hierin nicht auf Kombinationen angewiesen. Cassian belehrt uns wiederholt und ausdrücklich: Die Menschenseele ist stofflicher Natur. Sie besteht aus einem feinen unsichtbaren, alles Grobsinnliche mit Leichtigkeit durchdringenden, aber nichtsdestoweniger körperlichen Stoffe.

Nur Gott allein ist ein reiner, unstofflicher und nicht zusammengesetzter Geist. Wenn es sich um den göttlichen Geist handelt, so sei es blasphemisch, sich ihn mit Händen und Füßen und Gliedern des Leibes vorzustellen, da er doch „durch die unfehlbare Stimme der Heiligen Schrift als unsichtbar, unaussprechlich, unbegreiflich, unvorstellbar, einfach und nicht zusammengesetzt bezeichnet wird[3]“. Er

[1] Inst. VI 2, p. 116.

[2] Inst. V 21, § 4, p. 99: nihil nobis proderit carnalis adflictio pretiosiore parte pollutis, per eam scilicet substantiam delinquentibus nobis, qua efficimur habitaculum spiritus sancti (sc. per animam).

[3] Inst. VIII 4, § 1, p. 153: „invisibilis, ineffabilis, inconprehensibilis, inaestimabilis, simplex et inconpositus.“ Vgl. Conl. X 3, § 3, p. 288: „nec posse in illam immensam ... maiestatem aliquid huiusmodi cadere, quod humana conpositione valeat ac similitudine circumscribi, quippe quae incorporea et inconposita simplexque natura sit, quaeque sicut oculis deprehendi ita mente non valeat aestimari“.

allein ist überall „zu gleicher Zeit ganz" gegenwärtig[1], so daß er auch die geistigen Wesen durchdringen kann[2].

Nicht so die geschaffenen Geister, weder die vor dieser sichtbaren Welt[3] geschaffenen Engel und die von ihrer ursprünglichen Güte herabgesunkenen Dämonen[4] noch die Menschenseelen.

Die Natur der Menschenseelen ist dieselbe wie die Engelnatur. Die Menschenseele ist ein Geist, spiritus, geradeso wie die Engel Geister sind: „Est inter eos (sc. inter spiritus [angelos, daemones] et animas) sicut inter homines quaedem substantiae similitudo atque cognatio, siquidem definitio, quae de natura animae desumitur, etiam illorum substantiae similiter coaptatur[5]."

Ohne Körper sind nun, so führt Cassian aus, die Engel nicht. Die Gottheit allein ist unkörperlich und einfach. Darum können sie einander auch nicht durchdringen. Der subtile Stoff des Geistwesens kann zwar das Grobkörperliche durchdringen und es sich so zu eigen machen, daß man nicht mehr unterscheiden kann, was von dem vom Dämon besessenen Körper und was vom Dämon ausgehe[6], nicht aber wird die Seele durchdrungen und in Besitz genommen. Nur auf Grund jener Wesensverwandtschaft können geistige Wesen durch äußere Einwirkung, wie sie ja auch zwischen Körper und Körper besteht, auf eine unsinnliche Weise (insensibiliter) miteinander sich verbinden (coniugari) und einander beeinflussen: „Altrinsecus vero eos sibi inseri vel uniri, ita ut capax alter alterius esse possit, omnimodis inpossibile est. hoc namque solummodo deitati, quae sola incorporea simplexque natura est, rectissime tribuitur[7]."

Ähnliche Erklärungen finden sich in derselben Conlatio auch sonst in ähnlichem Zusammenhang; so c. 7, § 1, p. 192, am deutlichsten aber c. 13, wo ausdrücklich auch der aër subtilis unter die geistigen Naturen gezählt wird. Es sei gestattet, dieses Kapitel, da es die Hauptstelle für

[1] C. Nest. I 5, § 6, p. 243.
[2] Conl. VII 13, § 2, p. 192.
[3] Ante conditionem huius visibilis creaturae. (Conl. VIII 7, § 1, p. 222.)
[4] Conl. VIII 7, § 1, p. 222; c. 6 ibid.; 25, § 4, p. 246 u. sonst.
[5] Conl. VII 10, p. 191.
[6] Vgl. Conl. VII 9, p. 191.
[7] Conl. VII 10, p. 191.

Cassians Lehre von der Natur der Seele enthält, im Wortlaute hieher zu setzen.

Der Zusammenhang ist folgender: Es wird — wie in dem oben zitierten c. 10 — die Möglichkeit erörtert, ob die bösen Geister in die Seele eindringen und sich ihrer als Werkzeug bedienen könnten. Cassians Freund Germanus glaubt dies annehmen zu müssen, da die Besessenen ihren natürlichen Seelenzustand verlieren und die Gemütsbewegungen und Neigungen (adfectus) der Dämonen annehmen, so daß ihre Worte, Gebärden und Willensäußerungen nicht mehr die eigenen, sondern die der Dämonen sind[1]. Abt Serenus sucht nun diese Zustände aus der Einwirkung des Dämons auf den Körper des Besessenen zu erklären (cap. 12).

Cap. 13 (p. 192) heißt es nun: „Nec enim, si crassae huic solidaeque materiae, id est carni, spiritus admiscetur, quod fieri facillime potest, idcirco et animae, quae itidem spiritus est, ita uniri posse creditur, ut eam quoque similiter sua natura reddat capacem. quod soli est possibile trinitati, quae sic universae intellectualis naturae efficitur penetratrix, ut non solum circumplecti eam atque ambire, sed etiam inlabi ei et velut incorporea corpori possit infundi. licet enim pronuntiemus, nonnullas esse *spiritales* naturas, ut sunt angeli, archangeli ceteraeque virtutes ipsa quoque anima nostra vel certe aër iste subtilis, tamen *incorporeae* nullatenus aestimandae sunt. habent enim secundum se (= in der ihnen, d. h. ihrer Natur eigentümlichen Weise[2]) corpus, quo subsistunt (in dem sie bestehen), licet multo tenuius, quam nostra corpora, secundum apostoli sententiam ita dicentis: *et corpora caelestia et corpora terrestria*[3]; et iterum: *seminatur corpus animale, surgit corpus spiritale*[4].

Quibus manifeste colligitur, nihil esse corporeum, nisi deum solum et idcirco ipsi tantummodo posse penetrabiles omnes spiritales atque intellectuales esse substantias, eo quod solus et totus et ubique et in omnibus sit, ita ut et cogitationes et internos motus atque adyta (das Verborgene)

---

[1] Conl. VII 11, p. 191.

[2] Vgl. Conl. XXIII 4, § 1, p. 644: cum utique hos omnes (sc. arbores, thesauros, homines, servos) *secundum se* bonos esse non dubium sit, si respiciamus ad bonitatem dei, nullus eorum pronuntiabitur bonus.

[3] I Cor. 15_{40}.

[4] l. c. 15_{44}.

mentis universa inspiciat atque perlustret. de ipso siquidem solo pronuntiavit beatus apostolus dicens: *vivus est enim sermo dei et efficax . . . et pertingens usque ad divisiones animae et spiritus* . . "[1] usf.

Zur näheren Charakteristik der Auffassung Cassians über das Wesen des Geistigen diene noch folgendes:

1. Es ist beachtenswert, daß Cassian mit einem gewissen Nachdrucke immer wieder die Unkörperlichkeit Gottes betont. Das ist nur aus einem polemischen Interesse erklärlich. Er will diesen Lehrpunkt vor gewissen anthropomorphitischen Ansichten sicherstellen. Auf diese Weise erhalten wir einen Fingerzeig über den Ursprung seiner materialistischen Seelenlehre: die ägyptischen Klöster waren ein Herd der materialistischen Auffassung vom Wesen des Geistigen überhaupt. Es war den ägyptischen Mönchen schwer, sich ein Wesen rein geistig, ohne irgendeinen, wenn auch noch so luftigen Leib, „quo subsistant", vorzustellen. Sokrates[2] und Sozomenos[3] wissen zu erzählen, welche Aufregung der gegen die anthropomorphitische Häresie gerichtete Osterbrief[4] Bischof Theophils von Alexandrien (vom Jahre 399) bei den ägyptischen Mönchen hervorrief. Auch Cassian berichtet darüber, und zwar als Augenzeuge[5]: Die Mönche waren zum größten Teile schwer geärgert und beschlossen sogar pontificem velut haeresi gravissima depravatum . . . ab universo fraternitatis corpore detestandum, quod scilicet inpugnare scripturae sanctae sententiam videretur, negans omnipotentem deum humanae figurae conpositione formatum, cum ad eius imaginem creatum Adam scriptura manifestatissime testaretur[6].

In der szytischen Wüste beschlossen die Presbyter, den Brief in ihren Konventen nicht verlesen zu lassen, mit einziger Ausnahme des Abtes Pafnutius. Ein alter Mönch, Serapion, ein Mann von großer Heiligkeit und geübt in jeglicher Abtötung, ließ sich auch von Pafnutius nicht überzeugen. — Nie sei so etwas gelehrt worden. — Erst als ein

[1] Hebr. 4 $_{12-13}$.
[2] Sokrates, hist. eccl. VI 7, Migne PG. 67, col. 684 ss.
[3] Sozom, hist. eccl. VIII 11, Migne PG. 67, col. 1544.
[4] Die Ostersendschreiben wurden versendet peracto Epiphaniorum die. Vgl. Cass. Conl. X 2, p. 286.
[5] Conl. X 2 ss., p 286 ss.
[6] l. c. 2, § 2, p. 287.

junger, gelehrter Diakon aus Kappadokien kam und von dem Glauben der östlichen Kirchen Zeugnis ablegte und diesen Glauben beredt und durch viele Beispiele der Heiligen Schrift begründete, gab Serapion sich gefangen, aber unter bitteren Tränen. „Heu me miserum“, so rief er aus, „tulerunt a me deum meum, et quem nunc teneam, non habeo, vel quem adorem aut interpellem, iam nescio[1].“

Gegen diese unrichtigen Vorstellungen in der Gotteslehre des 4. und 5. Jahrhunderts sind auch jene wiederholten Feststellungen der Einfachkeit und reinen Geistigkeit Gottes gerichtet. In der Pneumatologie und Psychologie dagegen hält Cassian durchaus an der grobsinnlichen Anschauung der ägyptischen Mönche fest. Nirgends habe ich den leisesten Zweifel an den Lehren gefunden, die er diesbezüglich seinen ägyptischen Gewährsmännern in den Mund legt oder vielleicht tatsächlich aus ihrem Munde vernommen hat. Er ist hierin ein Kind seiner Umgebung geworden, genau so wie ein Makarius der Ägypter[2] († um 390[3]) oder ein Evagrius von Pontus[4] (lebte in der ägyptischen Wüste seit etwa 382, † 399[5]).

2. Conl. VII 13, § 1 wird der aër subtilis zu den naturae spiritales gezählt. Aër bedeutet Luft: Inst. Praef. § 9 (p. 7) heißt es: pro aërum asperitate (Klima). Ähnlich Inst. I 10 (p. 15) und Inst. IV 11 (p. 54): aërum temperies. Die Luft dient als Beispiel des Leeren, Nichtigen, Ungreifbaren: Conl. XIV 13, § 3 (p. 415): aërio odore aliquid percipere = etwas nur ungenau kennen lernen, nur einen „Dunst“ von etwas erhalten. Conl. XXIV 4, § 3 (p. 679): aëria inanitas = der luftige Raum.

Die Dämonen werden nun als aëriae potestates, aëriae naturae bezeichnet. So wird z. B. Conl. V 16, § 6 (p. 143) die große Zahl und Stärke der bösen Gewalten, mit denen wir nach dem Apostelworte Eph. 6_{12} zu kämpfen haben, damit begründet, daß ihnen eine geistige und luftige Natur (spiritalis atque aëria substantia) verliehen sei. Den Ausdruck aëriae potestates finden wir auch Conl. VIII 12, § 1

[1] l. c. 3, § 4, p. 289.
[2] Hom. 4, 9. Migne PG. 34, col. 480. Vgl. Stoffels, Makar. d. Äg. auf den Pfaden der Stoa. Theol. Qu. Schr. 1910, 92. Jg., p. 94 ff.
[3] Bardenhewer, Patrologie. Frbg. i. B. 1910³, p. 221.
[4] Cap. pract. ad Anatol. c. 66, Migne PG. 40, col. 1240 C.
[5] Bardenhewer, a. a. O., p. 222.

(p. 228). Conl. VIII 21, § 6 (p. 239) nennt aërios daemonas, Conl. XVIII 16, § 2 (p. 526) spricht von aërii hostis insidiae.

Die Dämonenleiber, somit auch die Seelenleiber sind also luftartig. Doch ist sicher nicht die grobe Luft gemeint, sondern eine viel feinere, ätherische Luft. Cassian spricht ja vom aër iste *subtilis*, betont die Leichtigkeit, mit der sie die grobe Materie durchdringen können (s. ob., p. 188), hebt hervor, daß man den Geist nicht berühren könne[1], daß die bösen Geister nicht mit Weibern fleischlichen, also grobsinnlichen Verkehr pflegen können[2].

Die Seelenleiber werden jedenfalls wie die Dämonenleiber nach Art der Menschenleiber mit Haupt, Rumpf und Gliedmaßen vorgestellt. Zu verweisen wäre diesbezüglich auf die bereits zitierte Schilderung der anthropomorphischen Gottesvorstellung (ob., p. 189), ferner auf folgende Stelle, die uns einen weiteren Einblick in die ägyptische Pneumatologie gestattet: Conl. VIII 12 (p. 227 s.) heißt es: „Tanta vero spirituum densitate constipatur aër iste, qui inter caelum terramque diffunditur, in quo non quieti otiosique pervolitant, ut satis utiliter humanis aspectibus eos providentia divina subtraxerit. Aut enim terrore concursus eorum („schauerliches Anstürmen." Abt) vel horore *vultuum*, in quos se pro voluntate sua, cum libitum fuerit, transformant atque convertunt, intolerabili formidine homines consternerentur . . . aut certe nequiores cotidie redderentur exemplis eorum iugibus et imitatione vitiati, et per hoc inter homines et inmundas atque aërias potestates fieret noxia quaedam familiaritas . . ., quia haec flagitia, quae nunc inter homines admittuntur, vel parietum saeptis vel locorum intervallo et quadam verecundiae confusione celantur. quae si aperta iugiter visione conspicerent, ad maiorem furoris incitarentur insaniam, nullo scilicet interveniente temporis puncto, quo ab istis sceleribus eas cernerent desinentes, quippe quas *nulla lassitudo carnalis* . . . ac solllici-

[1] C. Nest. V 6, § 6, CSEL. XVII, p. 310: *Quod erat a principio* (sc. Verbum), *hoc manus nostrae palpaverunt* (I Jo. $1_{1\ \ 3}$): non quia palpari per se spiritus posset, sed . . . Ähnlich vom Apostel Thomas. C. Nest. III 15, § 5, p. 281: Non ego incorporalia tenui nec intractabilia temptavi, non spiritum manu tetigi. Obwohl es sich an diesen Stellen um die Berührung Gottes handelt, so argumentiert doch Cassian ganz allgemein aus der Unmöglichkeit, einen Geist zu berühren.

[2] Conl. VIII 21, p. 236.

tudo cotidiani victus .. a coeptis intentionibus nonnumquam cessare conpellunt".

Die Dämonen bewohnen danach den Raum zwischen Himmel und Erde, können ihre Gestalt nach Belieben ändern, ihr feiner Leib verspürt keine Ermüdung und bedarf keiner Nahrung.

Vom göttlichen Geiste unterscheiden sich die geschaffenen Geister auch durch ihre Veränderlichkeit. Unveränderlich ist Gott allein. Beweis hiefür ist der Sündenfall eines Teiles der Engel. „Deshalb dürfen wir auch jenen keine unveränderliche Natur zuschreiben, die ihre anerschaffene Seligkeit bewahrten. Denn es ist etwas anderes, von unveränderlicher Natur sein, und etwas anderes, durch Tugendeifer ... sich nicht ändern. Was immer nämlich durch Fleiß erworben oder bewahrt wird, das kann auch durch Nachlässigkeit verloren gehen[1]".

b) Das Verhältnis der Seele zum Leibe. Sitz der Seele

1. Die ätherische Natur ermöglicht es der Seele, die schwere Materie des Körpers zu durchdringen. Cassian denkt sich die Sache offenbar so, daß dabei eine Teilung des feinen Seelenleibes nicht stattfindet. Er stellt ja diese Durchdringung jener Undurchdringlichkeit gegenüber, die dem groben Stoff gegenüber einem anderen groben Stoff eigentümlich ist, und die auch den Seelenleib gegenüber einem Dämonenleib auszeichnet[2].

Während es dem Geiste unmöglich ist, sich mit einem anderen Geiste (der Seele) so zu verbinden (admisceri), ut eam quoque similiter (sc. animam genau so wie den Körper) suae naturae reddat capacem[3], vermag die Seele durch innige Durchdringung des Leibes sich mit ihm zu einer Natur zu vereinigen; oder genauer gesagt: die Vereinigung ist so vollkommen, daß der Leib teilnimmt an der Natur der Seele.

2. Daß die (eine) Seele dem Leib jegliches Leben verleiht, ist eine stillschweigende Voraussetzung der Cassianschen Psychologie. Ausdrücklich wird gelehrt, daß der Leib nur auf Grund der Vereinigung mit der Seele (participatione)

[1] Conl. VI 16, § 1—2, p. 175.
[2] S. ob., p. 188.
[3] Conl. VII 13, § 1, p. 192.

empfindend werde, da ja der Stoff des Fleisches an sich stumm und empfindungslos sei: „quae (sc. anima), omnem rationis vim in se continens, etiam mutam atque insensibilem materiam carnis participatione sui facit esse sensibilem[1]".

3. Die Seele durchdringt nicht bloß bestimmte Teile, sondern den ganzen Leib. Nirgends fand ich eine Stelle, die von einem besonderen Sitz der Seele spräche. Wohl aber scheint für einzelne psychische Tätigkeiten und Kräfte ein besonderer Sitz im Leibe angenommen zu werden.

Conl. VII 12, § 2 (p. 192), wird der Zustand der Besessenheit dadurch erklärt, daß der böse Feind sich zwar nicht der Seele, wohl aber jener Körperteile bemächtige, an die die Seelenkräfte gebunden sind: „nec enim per aliquam animae deminutionem sed per corporis debilitatem hoc (die Besessenheit) evenire manifesta ratione deprehenditur, cum scilicet in illis membris, in quibus vigor animae continetur, inmundus spiritus insidens . . . intellectuales eius obruit atque intercipit sensus."

Als Sitz der Begierden und niederen Leidenschaften wird der Körper bezeichnet[2]. Das ist wohl so zu verstehen, daß die eigentliche Quelle der niederen Strebungen nicht die Seele, sondern der Leib ist, während die Seele an ihnen nur teilnimmt[3]. Zu beachten wäre jedoch Conl. VIII 21, § 1 (p. 236), wo ausgeführt wird, daß die Dämonen große Freude an der Unzucht haben: . . . „cum praesertim constet, eos libidinum sordibus admodum delectari, quas procul dubio per semet ipsos exercere quam per homines mallent, si id ullo modo posset inpleri". Offenbar hat Cassian die Frage nicht ganz durchdacht. — Sitz der geschlechtlichen Begierde sind die Geschlechtsorgane[4].

Als Sitz der höheren Seelentätigkeiten (des Vorstellens, des Denkens) gilt offenbar die Brust, näherhin das Herz. Zwar wird dies nirgends ausdrücklich gelehrt, aber es wiederholen sich solche Wendungen, wie: Gedanken des Herzens, der Wille des Herzens u. dgl. „Cor" und „pectus"

---

[1] Conl. I 14, § 8, p. 24.

[2] Inst. I 7, p. 13: habitus pellis caprinae significat, mortificata omni petulantia carnalium passionum . . . (non debere) quicquam petulcum vel calidum iuventutis ac mobilitatis antiquae in eorum corpore residere. Vgl. Inst. V 2, § 2, p. 82.

[3] Vgl. Conl. V 4, § 4, p. 123.

[4] Inst. I 11, § 2—3, p. 15 s.

gelten geradezu als Synonyma der Seele; die höheren Seelenkräfte (Erinnerung, Denken) werden als „principale cordis" bezeichnet[1].

Es ist nun zwar möglich, daß Cassian, der ja keine theoretische Psychologie, sondern aszetische Unterweisungen geben will, sich nur populärer Redewendungen bedient; anderseits fällt diese ständige Wiederholung des terminus cor doch auf, namentlich wenn man bedenkt, wie stark die stoische Denkweise, die sich in diesem Punkte an Aristoteles anlehnte, auf die zeitgenössische Popularphilosophie und inssondere auf die Weisen der ägyptischen Wüste eingegewirkt hat[2].

c) Die Entstehung der Seele und ihr Fortleben nach dem Tode

1. *Die Entstehung der Seele*

Für Cassians Auffassung von der Entstehungsweise der Menschenseelen kommt vor allem die achte Conlatio in Betracht. Sie handelt wie die siebente über die unreinen Geister und verbreitet sich über den Ursprung ihrer Bosheit und über ihr Verhältnis zu den Menschen.

Wir erfahren darin, daß alle geistigen Wesen von Gott erschaffen sind, die Engel vor der Erschaffung der übrigen Welt; daß die Seelen nicht wieder Seelen zeugen können, daß also Gott allein der Vater, d. h. Schöpfer der Seele sei. Zu Gott kehre denn auch der unsterbliche Geist nach der Auflösung des sterblichen Fleisches zurück.

1. Cassians Genosse Germanus stellt an den Abt Serenus die Frage, woher die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der dem Menschen feindlichen Gewalten stamme. Müsse man glauben, daß Gott sie erschaffen habe, daß also ihre Bosheit und ihre Rangordnung in Gott ihren Ursprung habe?[3]

Serenus antwortet: Gott hat nichts erschaffen, was seinem Wesen nach böse wäre[4]. „Kein Gläubiger bezweifelt,

---

[1] Conl. XX 9, § 4, p. 567. Vgl. unt. p. 211.

[2] Vgl. Stoffels, Makarius d. Äg. auf den Pfaden der Stoa. Theol. Qu. Schr. 1910, 92. Jg., p. 88 ff.

[3] Conl. VIII 2, p. 218.

[4] l. c. 6, p. 222.

daß Gott vor Grundlegung dieser sichtbaren Schöpfung geistige und himmlische Kräfte geschaffen hat, die gerade dafür, daß sie wußten, wie sie durch die Güte des Schöpfers aus dem Nichts zu einer so herrlichen Seligkeit hervorgebracht seien, . . . unaufhörlich seinem Lobpreis obliegen sollten. Denn wir dürfen nicht glauben, daß Gott erst mit der Gründung dieser Welt den Anfang im Schaffen und Wirken gemacht hat, als sei er in jenen früheren und unzähligen Jahrhunderten aller Vorsorge (providentia) und Tätigkeit ledig gewesen und als müßte man glauben, er habe niemand gehabt, dem er die Wohltaten seiner Güte hätte spenden können. Das hieße von jener unermeßlichen und unbegreiflichen Majestät sehr niedrig und ungeziemend denken[1], da doch der Herr selbst von jenen Mächten sagt: Da die Sterne gemacht wurden allzumal, lobten mich laut alle meine Engel[2]. . . . Also vor jenem Zeitbeginn, der von Moses gesetzt wird, hat Gott ohne Zweifel alle jene Mächte und himmlischen Kräfte erschaffen[3]."

2. In cap. 20 derselben Conl. VIII wird von Germanus in Anknüpfung an Gen. 6_2 die Frage aufgeworfen, 1. ob die gefallenen Engel mit Menschen fleischlich verkehren können, und 2. (in Anknüpfung an Joh. 8_{44}) wer unter dem Vater des Teufels zu verstehen sei.

Auf die erste Frage antwortet Serenus folgendermaßen[4]: „Man darf durchaus nicht glauben, daß geistige Wesen (spiritales naturas) mit Frauen fleischlich sich verbinden können. Wenn das jemals buchstäblich hätte geschehen können, warum sollte es nicht auch jetzt noch wenigstens hie und da vorkommen . . . ? Steht ja doch zumal fest, daß jene an dem Schmutz der Lüste sich sehr ergötzen . . ."

Wichtiger ist für uns das cap. 25, wo auf die zweite Frage eingegangen wird. Germanus hatte die Stelle Joh. 8_{44} *„quia (diabolus) mendax est et pater eius"* so aufgefaßt, als ob sie bedeutete: der Teufel ist selbst ein Lügner, ebenso wie sein Vater. Serenus antwortet[5]:

[1] Vgl. Origen., de princip. III 5, 3 (Migne PG. 11, col. 327): „Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit . . ."

[2] Job. 38_7 (LXX).

[3] Conl. VIII 7, p. 222.

[4] l. c. 21, § 1, p. 236.

[5] Conl. VIII 25, p. 244 ss.

„Illud vero, quod vos de diabolo moverat, . . . satis absurdum est hoc vel leviter opinari. ut enim paulo ante diximus, spiritus spiritum non generat[1], sicut ne animam quidem potest anima procreare, licet concretionem carnis non dubitemus humano semine coalescere, ita de utraque substantia, i. e. carnis et animae, quae cui adscribatur auctori, apostolo manifestius distinguente: *deinde patres, inquit, carnis nostrae habuimus eruditores et reverebamur: non multo magis subiciemur patri spirituum et vivemus?*[2] (§ 2) Quid hac divisione clarius potuit definire, ut carnis quidem nostrae patres homines pronuntiaret, animarum vero deum solum esse patrem constanter exprimeret? quamquam et in ipsa corporis huius concretione ministerium tantummodo sit hominibus adscribendum, summa vero conditionis deo omnium creatori, dicente David: *manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me*[3] . . . (§ 3) Ecclesiastes vero utriusque substantiae naturam atque originem (examinatione ortus atque initii, ex quo videlicet unaquaeque processit et consideratione finis, ad quem unaquaeque contendit,) satis evidenter ac proprie colligens pariterque de huius corporis atque animae separatione disceptans ita disseruit: *priusquam convertatur pulvis in terram, sicut fuit, et spiritus revertatur ad deum, qui dedit eum*[4]. quid apertius dici potuit, quam ut materiam carnis, quam pulverem nominavit, quia de hominis semine sumit exordium eiusque videtur ministerio seminari, velut e terra sumptam iterum reverti pronuntiaret ad terram, spiritum vero, qui non per conmixtionem sexus utriusque generatur, sed **peculiariter a deo tribuitur,** ad auctorem suum redire signaret. (§ 4) Quod etiam per illam dei insufflationem, qua Adam primitus animavit, evidenter exprimitur, itaque his testimoniis manifeste colligimus, patrem spirituum dici neminem posse, nisi deum solum, qui eos ex nihilo, cum voluerit, facit, homines vero carnis nostrae patres tantummodo nominari. igitur et diabolus secundum hoc, quod vel spiritus vel angelus vel bonus creatus est, patrem neminem habuit, nisi deum conditorem suum. qui . . . de proprio ne-

---

[1] „paulo ante“ (cap. 21) hatte es sich nur um die Möglichkeit des Verkehres zwischen bösen Geistern und menschlichen Weibern gehandelt und nur diese Möglichkeit war verneint worden.

[2] Hebr. 12_9.

[3] Ps. 118_{73}.

[4] Eccl. 12_7 (LXX).

quitiae thesauro mendacium proferens ... pater mendacii factus est".

3. Die zitierte Stelle enthält in wünschenswertester Klarheit folgende Feststellungen:

a) Es ist unmöglich, daß ein Geist durch Zeugung aus einem anderen entstehe. „Spiritus spiritum non generat" (§ 1).

b) Daher konnte sich Gott zur Bildung des Leibes der Dienstleistung des menschlichen Samens bedienen, die geistige Seele geht unmittelbar aus seiner Vaterhand hervor. Sie wird aus dem Nichts geschaffen.

Die Begründung dieser Sätze ist keine philosophische, sondern eine theologische. Cassian beruft sich auf Hebr. 12_9, wo die Erzeuger des menschlichen Leibes dem Vater der Geister gegenübergestellt werden, und auf ähnlich lautende Stellen.

Neben die Schriftargumente tritt allerdings das Axiom: spiritus spiritum non generat. Hiefür wird aber keine nähere Begründung angegeben. Denn in c. 21 (p. 236), worauf Cassian zurückverweist, war nur festgestellt worden, daß ein fleischlicher Verkehr der Geister mit menschlichen Weibern unmöglich ist. Die Gegenwart kenne ja keinen Fall, wo solches geschehen wäre; und doch heiße es in der Heiligen Schrift: „*Was ist das, was geschehen ist? Eben das, was wieder geschehen wird: und es gibt nichts Neues unter der Sonne*[1]." Wenn sich also Cassian in c. 25 trotzdem auf die Ausführungen des c. 21 beruft, so kann das nur daher rühren, weil er den tieferen Grund für die Unmöglichkeit des fleischlichen Verkehres von Dämonen mit Weibern in dem *spiritus spiritum non generat* sieht.

c) Über die Zeit, wann Gott den einzelnen Menschenseelen das Dasein verleiht, finden wir bei Cassian keine Angaben. Conl. VIII 7, § 1 (p. 222) heißt es von den reinen Geistern, daß sie vor dem Anfang der sichtbaren Schöpfung aus dem Nichts erschaffen worden sind. Von der Menschenseele ist dort nicht die Rede. Vielmehr dürften wir nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß nach Cassians Überzeugung jede einzelne Seele eigens erst für ihren Körper geschaffen werde. Beruft er sich doch zur Begründung des Satzes, daß die Kindesseele nicht aus den Elternseelen stamme, auf das Beispiel der Erschaffung Adams: so wie Gott dem Adam eine Seele durch Einhauchung verliehen habe, so

---

[1] Eccl. 1_{9-10}.

werde auch die Seele des Kindes nicht durch Vermischung der beiden Geschlechter gezeugt, sondern eigens von Gott verliehen: „peculiariter a deo tribuitur[1]".

Auch der Satz: „patrem spirituum dici neminem posse nisi deum solum, qui eos ex nihilo, **cum** voluerit, facit", könnte vielleicht in diesem Sinne gedeutet werden, wenn man dem „cum" einen temporalen Nebensinn gibt und die Präsensform des facit beachtet[2].

2. Das Fortleben der Seele nach dem Tode

Ebenso unzweideutig, wie die Frage nach der Entstehung der Seele, wird von Cassian die Unsterblichkeitsfrage entschieden.

Die Seele kehrt nach dem Tode des Leibes zu Gott, ihrem Schöpfer zurück. Heißt es doch in der Heiligen Schrift: *„Priusquam convertatur pulvis in terram, sicut fuit, et spiritus revertatur ad deum, qui dedit eum"*. (Eccl. 12_7 [LXX]. Conl. VIII 25, § 3. S. ob. p. 196.)

Unzählig sind die Hinweise auf ein jenseitiges Ziel des menschlichen Lebens, auf eine Glückseligkeit der Seele nach dem Tode als das Ziel der Mönchsaszese. Ich nenne nur die Stelle Conl. I 2—3 (p. 8), wo über Ziel (finis = *τέλος*) und Bestimmung (destinatio = *σκοπός*) des Mönchtums ausdrücklich abgehandelt wird. Nachdem die Begriffe „Ziel" und „Bestimmung" genau unterschieden und fixiert werden sind, fragt Abt Moyses seine Zuhörer, welches nach ihrer Meinung wohl „Ziel" und „Bestimmung" der Mönchsaszese seien. Germanus und Cassian antworten: regni coelorum causa haec cuncta tolerari" (c. 3, § 1). Dies stellt Moyses dahin richtig: „Itaque et viae nostrae finis quidem est regnum dei... destinatio vero puritas cordis" (c. 4, § 3), gemäß dem Schriftwort Rom 6_{22}: *„habentes quidem fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam aeternam"* (c. 5, p. 11).

Die Hauptstelle über das Fortleben der Seele nach dem Tode findet sich in derselben Conl. I, c. 14. In c. 13 war vom Reiche Gottes und vom Reiche des Teufels gesprochen worden. (Des näheren wurde schon dort die immerwährende Freude, die beständige Ruhe und das ewige Frohlocken der seligen Geister im Himmel mit den Worten der Heiligen Schrift geschildert.) C. 14 setzt dann fort:

[1] Conl. VIII 25, § 3—4, p. 246.
[2] l. c., § 4.

§ 1 (p. 21): „Obwohl in diesen Körper gebannt, soll doch jeder wissen, daß er jenem Reiche, jenem Gefolge werde zugeteilt werden, dessen Teilnehmer und Verehrer er in diesem Leben gewesen ist, und soll nicht zweifeln, daß er auch im ewigen Leben (in illo perenni saeculo) dort Genosse sein werde, wo er es jetzt schon vorzog, Diener und Mitglied zu sein ..."

§ 2: „Wo aber das Reich Gottes ist, da hat man ohne Zweifel auch das ewige Leben (vita aeterna); und wo das Reich des Teufels ist, da ist ohne Zweifel Tod und Hölle (mortem atque infernum) ..." [Es folgen Schriftstellen.]

§ 3 (p. 22): „... Es gibt also viele, die in diesem Leibe lebend tot sind und ... Gott nicht zu loben vermögen, und umgekehrt gibt es solche, die, obwohl tot dem Leibe nach, Gott im Geiste preisen und loben nach der Stelle der Schrift: ‚*Preiset den Herrn, ihr Geister und Seelen der Gerechten!*‘[1] und ‚Jeder Geist (omnis spiritus) lobpreise den Herrn[2]!‘"

§ 4: „Und in der Apokalypse heißt es, daß die Seelen der Getöteten Gott nicht nur loben, sondern auch mit Bitten drängen[3]. Im Evangelium[4] sagt der Herr noch klarer zu den Sadduzäern: ‚*Habt ihr nicht gelesen, was euch Gott gesagt hat: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.*‘ Denn alle loben ihm ..."

Das Folgende zitieren wir besser im Originaltext:

„Nam quia n e c o t i o s a e sint post separationem huius corporis (sc. animae), n e q u e n i h i l s e n t i a n t, etiam evangelii parabola, quae de illo paupere Lazaro et divite purpurato profertur[5], ostendit, quorum unus beatissimam sedem, i. e. sinus Abrahae requiem promeretur, alius intolerabili ardore aeterni ignis exuritur."

§ 5: „Si autem et illud, quod dicitur ad latronem[6]: ‚*hodie mecum eris in paradiso*‘ voluerimus intendere, quid aliud manifeste significat, quam p e r d u r a r e i n a n i m a b u s non solum p r i s t i n o s i n t e l l e c t u s sed etiam v i c i s s i t u d i n e illas c o n g r u a pro m e r i t o r u m actuumque suorum perfrui q u a-

[1] Dan 3_{86}.
[2] Ps. 150_{6}.
[3] Vgl. Apoc. 6_{9-10}.
[4] Mt. 22_{31-32}.
[5] cf. Lc. 16_{19}.
[6] Lc. 23_{43}.

litate? hoc enim illi (sc. latroni) nequaquam Dominus promisisset, si eius animam nosset post separationem carnis vel privandam sensu vel in nihilum resolvendam. Non enim caro eius in paradiso, sed anima erat ingressa cum Christo."

§ 6, p. 23: „Vermeiden, ja mit allem Abscheu verwerfen muß man die verkehrte Unterscheidung der Häretiker, welche nicht glauben, daß Christus an demselben Tage, an welchem er in die Unterwelt stieg, auch im Paradiese sein konnte und nun folgendermaßen trennen: ‚*Wahrlich, sage ich dir heute*' und dann fortfahren: ‚*du wirst bei mir im Paradiese sein*'. Danach wäre dieses Versprechen nicht sofort nach Ablauf dieses Lebens (statim post transitum vitae huius) erfüllt worden, sondern hätte erst nach Eintritt der Auferstehung in Erfüllung gehen sollen. Sie begreifen nicht das Wort, das der Herr schon vor dem Tage seiner Auferstehung zu den Juden gesprochen hat: . . . ‚*Niemand steigt in den Himmel, außer wer vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist*'[1]."

§ 7: „Quibus manifeste probatur, animas defunctorum non solum suis sensibus non privari, sed ne istis quidem affectibus, i. e. spe et tristitia, gaudio ac metu carere, et ex eis quae sibi in illo generali examine reservantur, quiddam eas iam incipere praegustare, nec secundum opinionem quorundam infidelium in nihilum eas resolvi post huius commorationis excessum, sed vivacius subsistere, deique laudibus intentius inhaerere."

Auf den Schriftbeweis folgt der Vernunftbeweis:

§ 8: „Et revera, ut sequestratis paulisper *testimoniis scripturarum* de ipsius animae natura *secundum mediocritatem sensus nostri* paucis aliqua disputemus, nonne ultra omnis ineptiae non dicam fatuitatem sed insaniam est, vel leviter suspicari, illam pretiosiorem hominis portionem, in qua etiam imago dei secundum beatum apostolum ac similitudo consistit, deposita hac qua retunditur in praesenti sarcina corporis, insensibilem fieri, quae omnem rationis vim in se continens etiam mutam atque insensibilem materiam carnis participatione sui facit esse sensibilem, cum utique consequens sit et hoc rationis ipsius ordo contineat, ut exuta mens ista carnali, qua nunc hebetatur, pinguedine,

[1] Jo. 3_{13}

intellectuales virtutes suas in melius reparet et puriores eas ac subtiliores recipiat potius quam amittat?"

Aus dieser Stelle ergeben sich folgende Lehrpunkte:

1. Die Menschenseele löst sich nach dem Tode des Leibes nicht in das Nichts auf. (§ 5, § 7.)

2. Sie wird auch der Empfindung (sensus) und des bisherigen Denkens (pristinos intellectus) nicht beraubt (§ 5). Sie soll ja Gott loben (§ 3, 4), soll die Süßigkeit der Ruhe in Abrahams Schoß verkosten oder aber die Pein des ewigen Feuers empfinden (§ 4). Die Ausdrücke sensus, pristinos intellectus (§ 5) bedeuten wohl die Gesamtheit der Erkenntnisvorgänge. Auf den Gegensatz des sinnlichen Empfindens und geistigen Denkens kommt es an dieser Stelle nicht an. Beide Ausdrücke wären vielleicht am besten mit „Bewußtsein" wiederzugeben[1]. — Auch der Affekte, nämlich der Hoffnung und Furcht, der Traurigkeit und Freude sollen die Seelen fähig bleiben und so insbesondere die Freuden oder Schrecken des Schicksals vorausfühlen, das ihnen nach dem Jüngsten Gericht vorbehalten ist.

3. So ist also der Zustand der Seelen nach dem Tode nicht nur nicht absolute Untätigkeit und Empfindungslosigkeit (nec otiosae sint, neque nihil sentiant: § 4), sondern vielmehr ein erhöhtes Geistesleben (vivacius subsistere: § 7).

4. Dieses erhöhte Leben wird darin bestehen, daß die Seele nunmehr ohne das Hindernis des Fleisches ihre geistigen Kräfte (intellectuales virtutes) in vollkommener Weise besitzen (und benützen) wird (in melius reparet), weil diese Kräfte schärfer, kräftiger (vgl. exuta mens... carnali, qua nunc hebetatur, pinguedine) und verfeinert (subtiliores) ihr zur Verfügung stehen werden (§ 8).

5. Die Belohnung bzw. Bestrafung der Seelen erfolgt sofort nach dem Tode, nicht erst nach der künftigen Auferstehung (§ 6): Allerdings scheint Cassian anzunehmen, daß sich nach dem Jüngsten Gericht der Glückzustand der Seelen noch ändert (§ 7: animas... spe et tristitia, gaudio ac metu (non) carere et ex eis, quae sibi in illo generali examine reservantur, quiddam eas iam incipere praegustare).

---

[1] A. Abt (in der Thalhoferschen „Bibliothek der Kirchenväter" (Joh. Cassian, Bd. 2, p. 306), übersetzt pristinos intellectus mit „frühere Erkenntnisse". Gegen diese Übersetzung ist an und für sich nichts einzuwenden.

Die Gründe für diese Auffassung vom Schicksal und dem Fortleben der Seele nach dem Tode sind teils theologische, teils philosophische; theologische: eine Fülle von Schriftstellen wird zum Beweise herangezogen; philosophische: sie beziehen sich lediglich auf den Fortbestand des Empfindens und Denkens (der psychischen Tätigkeit) nach dem Tode und werden unter ausdrücklicher Hervorhebung ihres Unterschiedes vom Schriftbeweise in § 8 angeführt:

Es wäre töricht, ja Wahnsinn, auch nur leichthin zu vermuten, daß die Seele nach dem Tode jede Empfindung verliere (insensibilem fieri). Denn:

1. Sie ist der wertvollere Teil des Menschen; in ihr ist seine Ebenbildlichkeit mit Gott begründet. Dieser Grund wird durch die Stilisierung als bloße Verstärkung des zweiten eigentlichen Beweisgrundes gekennzeichnet.

2. Die Seele ist der alleinige Grund der Vernünftigkeit und Empfindungskraft des Menschen (omnem rationis vim in se continens; mutam atque insensibilem materiam). Durch die Teilnahme an ihr wird sogar der unempfindliche Stoff des Körpers empfindungsfähig (mutam atque insensibilem materiam carnis participatione sui facit esse sensibilem). Was Empfindungsfähigkeit mitzuteilen vermag, muß um so mehr selbst schon an und für sich Erkenntniskraft besitzen und kann sie darum mit dem Tode nicht verlieren.

3. Der Körper ist nicht Bedingung der psychischen Tätigkeiten, sondern ein Hindernis. Er stumpft die geistigen Kräfte (intellectuales virtutes) ab. Die Befreiung vom Körper bedeutet also nicht den Tod der Seele (das Aufhören der psychischen Tätigkeiten), sondern vielmehr eine Vervollkommnung und Verfeinerung des geistigen Lebens.

Es sei bemerkt, daß in diesen Beweisen nicht streng geschieden wird zwischen Sinn und Vernunft. Wir werden darüber noch unten[1] eigens zu handeln haben. Daß die Denktätigkeit nach dem Tode deshalb möglich ist, weil sie von der Mitwirkung eines körperlichen Organs unabhängig ist, ist eine selbstverständliche Voraussetzung und wird nicht eigens bewiesen (omnem rationis vim in se continens), außer man würde das im Punkt 3 Angeführte als solchen Beweis ansehen. Daß die pinguedo des Fleisches, seine Beschwerung mit Speise und Trank und die Vorherrschaft der fleischlichen

---

[1] II b, 4.

Begierden das Denken erschwert und den Aufschwung der Seele zu Gott hindert, ist allerdings ein oft wiederholter und durch mannigfache Erfahrung erhärteter Satz in Cassians Schriften. Aber auch dort wird zwischen Phantasietätigkeit und eigentlichem Denken wenig geschieden.

Man könnte den Cassianschen Hauptbeweis (2) in etwa folgende syllogistische Form bringen:

Was einem anderen Grund und Quelle der Empfindung ist, kann selbst der Empfindung niemals (auch nicht nach der Trennung von jenem anderen) entbehren.

Nun ist die Seele dem Leibe Grund und Quelle der Empfindung.

Also kann sie diese durch die Trennung vom Leibe nicht verlieren.

Es ist leicht einzusehen, daß Cassian in dieser Form zuviel beweist. Auch die Tierseele ist dem tierischen Leibe Grund und Quelle der Empfindung. An der Unsterblichkeit der Tierseele dürfte aber Cassian kaum festgehalten haben[1].

Das soeben behandelte Kap. 14 der Conl. I nannten wir die Hauptstelle für Cassians Unsterblichkeitslehre. Er spricht sich aber über den Zustand der Seelen nach dem Tode auch sonst noch wiederholt aus. Seine Ansichten unterscheiden sich nicht von der allgemeinen christlichen Glaubensüberzeugung. Über zwei Fragen erhalten wir noch Aufschluß: 1. darüber, was die Seele hier zurückläßt und was sie mit hinübernimmt; 2. über die Art und Dauer des Endzustandes.

1. *a)* Die Seele der Verstorbenen wird mit dem Tode frei von den sinnlichen Begierden, die im Körper ihre Quelle hatten. Sehr charakteristisch für diese Lehre ist eine Stelle in den Inst. VI 6 (p. 118s.), wo der Zustand einer keuschen Seele mit dem der bereits beseligten Geister verglichen wird. Vollständige Freiheit von unreinen Anfechtungen, so wird ausgeführt, sei das Werk einer besonderen göttlichen

[1] Zwar finden wir darüber nichts in Cassians Schriften. Dagegen findet sich in der Schrift „De ecclesiasticis dogmatibus" des Gennadius von Marseille, dessen literarischer und Lehrzusammenhang mit Cassian keinem Zweifel unterliegt, ausdrücklich folgender Lehrpunkt: c. 16 (Migne PL. 58, col. 984): „Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae exuta corpore vivit et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet . . . c. 17. Animalium vero animae non sunt substantivae, sed cum carne ipsa carnis in nativitate nascuntur et cum carnis morte finiuntur et moriuntur". Zur literarischen Abhängigkeit des Gennadius von Cassian vgl. z. B. c. 11—12 der genannten Schrift.

Gnade. „Denn es bedeutet gewissermaßen ein Verlassen des Fleisches... und übersteigt die natürliche Kraft, wenn ein mit einem gebrechlichen Fleische Umkleideter den Stachel des Fleisches nicht fühlt. Und darum ist es dem Menschen unmöglich, ... auf eigenen Fittichen zu einem so erhabenen und himmlischen Lohne emporzufliegen ... Denn durch keine Tugend werden die fleischlichen Menschen den geistigen Engel ... so sehr ähnlich, als durch das Verdienst und die Gnade der Keuschheit, durch welche sie, noch auf Erden weilend, nach dem Worte des Apostels[1] ihre Wohnung im Himmel haben. Was den Heiligen nach Ablegung dieser fleischlichen Verderbnis für das Jenseits versprochen wird, das besitzen sie schon hier in gebrechlichem Fleische."

Doch ist diese Freiheit von fleischlichen Anfechtungen nicht so zu verstehen, als ob die Freiheit von der groben Materie auch schon die völlige Unmöglichkeit für den Geist bedeutete, an fleischlichen Lüsten eine sündhafte Freude zu haben. Die Dämonen finden eine große Freude an solchem Schmutz (Conl. VIII 21, vgl. ob. p. 193). Nur rührt dann der Anreiz hiezu nicht vom Körper her, sondern jeder Akt solcher Lust ist völlig frei gewollt. „Spiritalis namque substantia nec ulla carnis soliditate devincta ... nulla, quemadmodum nos, ad peccandum inpugnatione carnis extrinsecus lacessita est, sed vitio solius malae voluntatis accensa[2]."

Diese Stelle gibt uns auch einen erwünschten Aufschluß über jenes erhöhte Leben (vivacius subsistere) der Seelen nach dem Tode.

Der von den Fesseln des Körpers befreite Geist kann vom Fleische keinen Anreiz zum Bösen erhalten, er kann aber auch seitens der trägen Materie kein Hemmnis in seinen inneren Lebensakten erfahren.

Die Willensakte der Dämonen gelangen eben dadurch, daß sie gewollt sind, auch schon zur Ausführung. Darum kann es bei den reinen Geistern keinen Seelenkampf geben. Ihre Sünde ist irrevokabel[3]: „Aus diesem ... (Seelen)kampfe entsteht uns insofern ein nützliches Schwanken und ein heilsamer Aufschub, als wir durch den Widerstand des schwerfälligen Körpers von der Durchführung dessen,

[1] Phil. 3_{20}.
[2] Conl. IV 14, § 1 (p. 109).
[3] Conl. IV 13, § 1, s. p. 109.

was wir sündhafterweise ausgedacht haben, zurückgehalten werden ... Wir sehen ja, daß diejenigen, welche ... in der Ausführung ihrer Willensneigungen durch kein Hindernis des Fleisches aufgehalten werden, nämlich die Dämonen und bösen Geister, ... abscheulicher sind als die Menschen, weil sie, wenn ihre Begierden ausführbar sind, nicht zögern, den einmal gefaßten Plan in unwiderruflicher Untat zu vollführen. Denn wie ihr Geist schnell ist zum Ausdenken, so ist er rasch und frei in der Ausführung (quia sicut animus eorum volax est ad excogitandum, sic ad perficiendum pernix et absoluta substantia)."

Die angeführte Stelle spricht nur von den Dämonen. Aber offenbar ist auch das Leben der abgeschiedenen Seelen ebenso lebhaft, ebenso ungehindert von der Last des Fleisches, und die Ausführung heiliger Willensentschlüsse ebenso leicht, als die verkehrter.

Frei wird also die Seele der Verstorbenen sein 1. von den Reizen des Fleisches, 2. von seiner drückenden Last, die die Raschheit des Denkens und Wollens beeinträchtigt und die leichte und sofortige Ausführung des Gewollten hindert.

β) Ins Jenseits hinüber begleiten die Seele ihre Tugenden und Laster. Diese begründen auch nach dem Tode die Schönheit oder Häßlichkeit der Seele, sowie ihren Anspruch auf Lohn oder Strafe.

Conl. III 8 (p. 79s.) heißt es: § 1. „Wir müssen uns also beeilen ..., daß auch unser innerer Mensch den Reichtum an Lastern ... ganz von sich werfe ... Dieser Reichtum, der unserem Leib und unserer Seele beständig (iugiter) anhaftet, ist so recht eigentlich unser Eigentum und wird uns, wenn wir ihn nicht in diesem Leibesleben noch wegwerfen ..., auch nach dem Tode unaufhörlich begleiten. Denn wie die Tugenden, welche wir in dieser Lebenszeit erworben haben ... ihren Liebhaber auch nach dem Ende dieses Lebens schön und strahlend machen, so senden die Laster den Geist gleichsam mit häßlichen Farben geschwärzt und befleckt in jenen Aufenthalt ... § 3 ... Das also sind unsere eigentlichen Reichtümer, die nicht einmal der Tod von der Seele wird scheiden können."

In Kap. 10, § 1 derselben Conl. III (p. 81) wird nochmals wiederholt: „Nihil enim, ut dixi, nostrum est, nisi hoc

tantum, quod corde possessum atque animae nostrae cohaerens a nemine potest prorsus auferri."

Es wird an diesen Stellen nicht ausdrücklich hervorgehoben, ob auch die tugendhafte bzw. lasterhafte Neigung und Gesinnung mit hinüberwandert in die Ewigkeit oder ob nur die Folgen der Tugenden und Laster unsere Begleiter ins andere Leben sind, nämlich die Schönheit und Häßlichkeit der Seele sowie ihr Anspruch auf Lohn und Strafe. — Der Schönheitsglanz der tugendhaften und die Häßlichkeit der in Laster verstrickten Seele nach dem Tode wird mit besonders lebhaften Farben geschildert[1]. Die Phantasie Cassians mag da an der Vorstellung von der Körperlichkeit der Seele eine Stütze gefunden haben.

2. Der Lohn der Guten ist das Himmelreich[2] (regnum coelorum), die Strafe der Bösen das unerträgliche Höllenfeuer und ewige Glut (intolerandi gehennae ignes et aeternus ardor[3]).

Es gibt aber auch eine Reinigung nach dem Tode. In Conl. VII wird unter anderen die Frage erörtert, warum manchmal Gerechte in die Gewalt des Teufels überliefert werden. Kap. 25, § 2 (p. 203s.) heißt es: „Übrigens wissen wir, daß auch heilige Männer für die geringsten Vergehen ihrem Körper nach dem Satan oder großen Krankheiten hingegeben worden seien. Da die göttliche Güte nicht duldet, daß in ihnen das geringste Mal oder Fleckchen an jenem Tage des Gerichtes gefunden werde, so brennt sie . . . allen Schmutz ihres Herzens in der Gegenwart aus, um sie zur Ewigkeit zulassen zu können, ohne daß sie einer reinigenden Strafe bedürfen (nulla indigentes poenali purgatione)."

Und Kap. 28 derselben Conl. (p. 207) fährt fort: „Diese beiden Stücke müssen wir fest glauben: 1. daß ohne Gottes Zulassung überhaupt niemand (von den Dämonen) versucht wird; 2. daß alles . . . nur von dem liebevollsten Vater . . . zu unserem Nutzen verfügt wird und daß also jene . . . gedemütigt werden, damit sie beim Austritt aus dieser Welt entweder ganz rein (purgatiores) zum anderen Leben gelangen oder doch mit leichterer Strafe gezüchtigt werden,

---

[1] Vgl. auch den § 2 der zitierten Stelle Conl. III 8, p. 79s.
[2] Vgl. z. B. Conl. III 9, § 1, p. 80 et passim.
[3] l. c., § 3 et passim.

da sie, wie der Apostel sagt[1], in der Gegenwart dem Satan übergeben wurden . . . damit der Geist heil werde am Tage unseres Herrn Jesu Christi."

Die Ewigkeit des Endzustandes wird in den zitierten Stellen und auch sonst, zumeist in Anlehnung an Aussprüche der Heiligen Schrift, als eine Selbstverständlichkeit behandelt.

Der Fortbestand der ewigen Glückseligkeit (und der Beharrlichkeit im Guten nach dem Tode) ist bei Menschen wie bei Engeln nicht etwas natürlicherweise Unverlierbares, sondern ihre Unverlierbarkeit ist ein Gnadengeschenk Gottes. Inst. XII 4 (p. 208s.) wird die pelagianische Selbstzuversicht mit jener Luzifers verglichen, der auch auf die Macht seines freien Willens vertraute „per illam (sc. liberi arbitrii facultatem) credens affluenter sibimet omnia subpeditari, quae ad consummationem virtutum vel perennitatem summae beatitudinis pertinent". (§ 2.)

d) Die Seelenteile

Es ist mit das interessanteste Ergebnis der Untersuchung über Cassians Psychologie, daß wir in seinen Schriften die platonische Dreiteilung der Seele wiederfinden. Cassian legt auch diese Lehre seinen ägyptischen Gewährsmännern in den Mund. Tatsächlich muß sie bei den ägyptischen Weisen verbreitet gewesen sein. In den Schriften des Evagrius von Pontus, die so viel enge Berührungen mit Cassians Schriftstellerei haben, findet sich gerade dieser Lehrpunkt mit auffallendster Übereinstimmung wieder[2].

In der Cassianschen Conl. XXIV tritt Vater Abraham als Vertreter der platonischen Seelenteile auf. Die Situation ist folgende: Germanus und Cassian sind vom Heimweh befallen. Sie möchten Gott auch ferner in der Einsamkeit dienen, aber irgendwo in der Nähe der Ihrigen. Dem Vater Abraham legen sie ihre Zweifel vor. Nach einer prinzipiellen Belehrung über die Wahl des Ortes für ein zurückgezogenes Leben und über die dem Anachoreten von der Einsamkeit und von seiten der Welt drohenden Gefahren, erklärt ihnen

---

[1] I Cor. 5_5.

[2] Evagrius, Cap. practic. ad Anatol. c. 13ss. (Migne PG. 40 col. 1224 D ss.). Vgl. die Einleitung zu der Nilus dem Sinaiten zugeschriebenen Schrift: De vitiis, quae oppositae sunt virtutibus c. 1ss. (Migne PG. 79, col. 1139), worin die Achtlasterlehre ausdrücklich auf Vätertradition zurückgeführt wird.

Abraham die Verschiedenartigkeit seelischer Anfechtungen überhaupt und damit auch ihren jetzigen Zustand:

Conl. XXIV 15—17 (p. 690 ss.)[1].

Cap. 15, § 1. „Omnium vitiorum unus fons atque principium est, secundum vero partis illius, vel ut ita dixerim membri, quod in anima fuerit vitiatum diversa vocabula passionum corruptionumque sortitur.“ So könne ja auch bei den körperlichen Krankheiten die Krankheitsursache dieselbe sein und doch würden verschiedene Arten von Krankheiten unterschieden je nach der Verschiedenheit der befallenen Glieder. § 3 (p. 691). „Eodem modo de visibilibus ad invisibilia transeuntes animae nostrae partibus atque ut ita dixerim membris vim cuiusque vitii inesse credamus. quam cum sapientissimi quique tripertitae definiunt esse **virtutis,** necesse est, ut aut λογικόν, id est rationabile, aut θυμικόν, id est irascibile, aut ἐπιθυμητικόν, id est concupiscibile eius aliquo conrumpatur incursu. Cum ergo aliquem ex his **adfectibus** vis noxiae obsederit passionis, pro illius corruptione etiam vitio nomen inponitur.

§ 4. Nam si rationabilem eius partem vitiorum pestis infecerit, cenodoxiae, elationis, invidiae, superbiae, praesumptionis, contentionis, haereseos vitia procreabit. si irascibilem vulneraverit **sensum,** furorem, inpatientiam, tristitiam, acediam, pusillanimitatem crudelitatemque parturiet. si concupiscibilem corruperit portionem, gastrimargiam, fornicationem, filargyriam, avaritiam et desideria noxia generabit.

C. 16. Et idcirco si fontem vitii huius (nämlich des übermäßigen Heimwehs und der Meinung, sie würden daheim den Seelen mehr nützen können) ... vultis agnoscere, rationabilem mentis vestrae atque animae portionem noveritis esse corruptam, ex qua vel praesumptionum vel cenodoxiae solent vitia pullulare. proinde hoc primum vobis ut ita dixerim membrum rectae discretionis iudicio et humilitatis virtute curandum est ...

C. 17, § 1 (p. 692). Adhibete ergo huic membro vepart i animae vestrae, quam specialiter diximus vulneratam, verae humilitatis medelam: quae (wohl pars amimae nicht

[1] Wegen der Wichtigkeit der verwendeten Termini wird lateinisch zitiert.

humilitas, vgl. § 2) quoniam ceteris animae virtutibus in vobis, quantum apparet, infirmior est, necesse est, ut diabolicae infestationi prima subcumbat." § 2. Wie die körperliche Krankheit gerade die schwächsten Körperteile zuerst angreift, um dadurch auch die übrigen Teile zu gefährden, „ita et animam uniuscuiusque nostrum, flante quodammodo pestilenti halitu vitiorum, illa maxime passione necesse est adtemptari, in qua tenerior atque infirmior eius portio validis inimici non tam fortiter resistit ... inpulsibus. § 3 (p. 693). Sic ... Balaam populum dei posse decipi ... collegit, dans consilium, ut ... eis laquei tenderentur, non dubitans, eos oblata copia feminarum fornicationis ruina protinus conlapsuros, quia concupiscibiles animi eorum partes sciebat esse corruptas. ita ... unumquemque nostrum nequitiae spiritales ... pertemptant, illis praecipue adfectibus animae insidiosos laqueos praestruentes, quibus eam senserint aegrotare, ut v. g. cum viderint rationabiles animae nostrae partes esse vitiatas, illo nos ordine decipere moliantur, quo Achab ... a ... Syris deceptum scriptura commemorat[1] ... § 5 ... sive cum spiritus inmundus dicit[2]: ‚*Egrediar et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius*', per rationabilem proculdubio **adfectum** ... laqueos deceptionis intendit.

Quod etiam de domino nostro idem spiritus opinatus, cum in his eum tribus animae temptasset adfectibus, in quibus omne hominum genus noverat captivari, nihil ... profecit ... § 6 (p. 694). Nam concupiscibilem mentis eius adgressus est partem dicens: ‚*dic, ut lapides isti panes fiant*[3]', irascibilem, cum eum ad expetendam praesentis saeculi potestatem et regna mundi huius instigare conatus est, rationabilem, cum ait: ‚*si filius dei es, mitte te deorsum*'. in quibus ... nihil ... profecit, quia nihil ... repperit in eo esse vitiatum. unde et nulla pars animae eius insidiis adtemptata consensit".

1. Was in diesem längeren Zitat schon rein äußerlich am Ausdruck sofort auffällt, ist die Verwendung der griechischen Termini λογικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν. Diese griechischen Termini sind ein Beweis, daß die „Unterredungen" mit den Vätern nicht bloße äußere Einkleidung der aszeti-

[1] III Reg. 20_{31} s.
[2] III Reg. 22_{22}.
[3] Mt. 4_3.

schen Unterweisungen sind, sondern daß seine Lehre wirklich orientalischen Überlieferungen entstammt[1].

2. Vernunft, Mut und Begierde werden als Teile (partes, portiones) der Seele bezeichnet; daneben kommen folgende Ausdrücke durchaus synonym vor: virtutes (c. 15, 3; 17, 1); adfectus (15, 3; 17, 3; 17, 5 zweimal); sensus (15, 4).

Bemerkenswert ist, daß Cassian, so oft er den mehr grobsinnlichen Ausdruck m e m b r u m gebraucht, ein „ut ita dixerim" voranstellt (15, 1; 15, 3; 16). Nur ein einzigesmal, c. 17, 1, läßt er das „sozusagen" aus; dafür ergänzt er durch ein weniger starkes Synonym: „huic membro v e l p a r t i animae vestrae".

Der Ausdruck pars findet sich neunmal, portio dreimal, sensus einmal, virtus zweimal, adfectus viermal, membrum viermal. Auffallenderweise wird der Ausdruck adfectus häufig (dreimal) gerade im letzten Teile der Ausführungen gebraucht.

Ich glaube, daß angesichts dieser etwas vorsichtig tastenden Ausdrucksweise der Schluß nicht unberechtigt ist, Cassian habe den Eindruck vermeiden wollen, als ob die Seelenvermögen Vernunft, Mut und Begierde an Seelenteile im Sinne von körperlichen Gliedern gebunden wären. Er knüpft vielmehr an die in den Kreisen seiner Gewährsmänner übliche Terminologie (*μέρη*) an, denkt aber an drei Grundvermögen (virtutes) der einen ungeteilten Seele; sie verhalten sich zueinander wie drei verschiedene Sinne (sensus) oder drei Richtungen des Strebens (adfectus).

3. Der v e r n ü n f t i g e S e e l e n t e i l (rationabilis pars, *λογικόν*) ist das principale cordis nostri (= der Seele[2]). Er wird von Cassian auch m e n s, griechisch *νοῦς* genannt. So ausdrücklich Conl. VII 4, § 2 (p. 183): „*νοῦς* itaque, id est mens *δεικίνητος καὶ πολυκίνητος* definitur, i. e. semper mobilis et multum mobilis; ferner Inst. VIII 10 (p. 157 s.). Die Vernunft wird dort als jene Sonne bezeichnet, die nach den Worten der Heiligen Schrift[3] über unserem Zorne nicht unter-

---

[1] Die Verwendung griechischer Termini ist auch sonst sehr häufig. Vgl. z. B. die Einteilung der heiligen Wissenschaft Conl. XIV, oder die Namen der acht Hauptlaster in den Inst. und Conl. V.

[2] *Cor* bedeutet *Seele*. Doch ist zu beachten, daß die Stoiker das *ἡγεμονικόν* (= principale) *μέρος τῆς ψυχῆς* in die *καρδία* verlegten. Vgl. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta II. Lipsiae, Teubner 1903, p. 227 ss.

[3] Eph. 4_{26}. Cassian zitiert aber eine andere Stelle.

gehen soll: qui (sc. sol) ... peccatoribus ... illisque, qui irascuntur, occidere dicitur in medio die[1] ... vel certe secundum tropicum sensum mens, i. e. νοῦς sive ratio, quae pro eo, quod omnes cordis cogitationes discretionesque perlustret, *sol* merito nuncupatur." Durch den Zorn wird dieses principale cordis verfinstert: (Inst. VIII 22, p. 165)[2].

Auch Conl. XX 9, § 4 (p. 567) versteht Cassian unter „principale cordis" den νοῦς. Es heißt dort: „Inpossibile namque est, mentem bonis cogitationibus inmorari, cum principale cordis ad turpes atque terrenos intuitis fuerit involutum." Es handelt sich um die Erinnerung (recordatio) an sündhafte Handlungen des früheren Lebens und um unreine Gedanken (cogitationes turpes) auch ohne Wohlgefallen an ihnen; das sind aber Tätigkeiten, die dem νοῦς angehören[3].

4. Über das Verhältnis der beiden niederen Seelenteile zum λογικόν scheint mir eine Stelle der Conlationes (Conl. IV 10, § 3—c. 12, p. 104 s.) Aufschluß zu geben.

Cassian gibt dort eine Exegese zu Gal. 5_{17}: ‚*Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus vero adversus carnem*'. Der Ausdruck „*caro*", so führt er aus, bedeute in der Heiligen Schrift bald den ganzen Menschen schlechthin, z. B. wenn gesagt werde: ‚*Und das Wort ist Fleisch geworden*'. Bald wieder bedeute er den sündhaften Menschen. Hier könne keine von beiden Bedeutungen gemeint sein: c. 10, 3: „Neque enim de rebus substantialibus loquitur, sed de actualibus, quae in uno eodemque vel pariter vel singillatim cum quadam temporis vicissetudine luctantur.

C. 11, § 1. „Deshalb müssen wir hier unter *Fleisch* nicht den Menschen, d. i. die Substanz des Menschen (hominis substantiam), sondern den Willen des Fleisches und seine argen Begierden verstehen (voluntatem carnis et desideria pessima), wie wir auch unter Geist (spiritus) nicht irgendeine Substanz (rem substantialem), sondern die guten und geistigen Begierden der Seele zu verstehen haben. § 2 ... Da also beides Begehren, nämlich des Fleisches und des Geistes, in einem und demselben Menschen ist, so gibt es täglich einen inneren Krieg, indem die Begierlichkeit des Fleisches (concupiscentia carnis), die jählings zum

[1] Am. 8_9.
[2] Vgl. hiezu Inst. VIII 10, p. 158 lin. 4 ss.
[3] Vgl. unten IIa.

Laster drängt, sich an den Lüsten erfreut, die zum ruhigen Genuß der Gegenwart gehören. Dieser nun widerstrebt die Begierde des Geistes (concupiscentia spiritus) und verlangt so vollständig geistigen Strebungen nachzuhängen, daß sie selbst die notwendigen Bedürfnisse des Leibes ausschließen möchte, voll Verlangen, sich jenen beständig so sehr hinzugeben, daß sie der Gebrechlichkeit des Leibes durchaus keine Sorge angedeihen lassen möchte.“ In der Mitte zwischen beiden, von beiden bewegt und angezogen, steht der Wille, der frei seine Entscheidung trifft.

Es ist ein Leichtes, in der zitierten Stelle die concupiscentia carnis mit der ἐπιθυμία zu identifizieren. Weniger leicht ist die Indentifizierung der concupiscentia spiritus mit dem νοῦς und die Identifizierung des Willens, der „weder Freude an der Schändlichkeit der Laster hat, noch die Leiden der Tugenden liebt[1]“, mit dem θυμός, obwohl die Schilderung des Seelenkampfes sehr an Plato erinnert, der gerade diesen Seelenkampf zum Ausgangspunkt seiner Seelenteilung nimmt, und obwohl der an dieser Stelle behandelte tepor voluntatis sehr verwandt, wenn nicht identisch mit der acedia ist[2], die in Conl. XXIV 15 ausdrücklich als Krankheit des θυμός erscheint.

5. Wie dem immer sein mag[3], jedenfalls sieht sich Cassian keineswegs veranlaßt, zur Erklärung des Seelenkampfes mehrere substantiell verschiedene Wesen anzunehmen, er erklärt ihn ausdrücklich aus der Tatsache verschiedener aktueller Zustände an einem und demselben menschlichen Wesen. Sollte das nicht ein Fingerzeig sein, wie wir die animae partes et „ut ita dixerim“ membra aufzufassen haben, die so oft auch als adfectus, virtutes bezeichnet werden[4]?

Auch die stoischen Philosophen sprachen bald von μέρη bald von δυνάμεις der Seele; die Einheitlichkeit ihres Wesens wollten sie jedenfalls gewahrt wissen. So besonders Poseidonios von Apamea, der ja auch die platonische Dreiteilung mit der stoischen Lehre verband.

---

[1] Conl. IV 12, § 1, p. 106.

[2] Vgl. Inst. X 4 ss., insbesondere c. 6.

[3] Wir werden auf diese Frage unten II c. 2 näher eingehen.

[4] Conl. IV 19 (p. 112) wird von drei Zuständen (status) derselben Seele gesprochen: status carnalis, animalis und spiritalis. Doch läßt sich diese Stelle deshalb für unsere Erwägungen nicht heranziehen, weil eine Identifizierung dieser Zustände mit den „Seelenteilen“ nicht recht möglich ist.

So erscheint es mir wahrscheinlich, daß Cassian unter den Seelenteilen drei verschiedene Grundvermögen der Seele versteht. Allerdings bleibt angesichts der Lehre von der Körperlichkeit der Seelennatur immerhin die Möglichkeit offen, daß er die verschiedenen Vermögen an verschiedene Teile des einen Seelenleibes verteilt.

Endlich wäre es möglich, daß Cassian zu einer ganz klaren Auffassung in dieser schwierigen Frage sich nicht durchgerungen hat. (Fortsetzung folgt)

ZUR ERKENNTNISTHEORIE DES DUNS SCOTUS

Von Dr. ANTON MICHELITSCH

P. Parthenius Minges O. F. M. in München veröffentlicht im „Philosophischen Jahrbuch" (31, 1, 1918, 52—74) den Aufsatz „Zur Erkenntnislehre des Duns Scotus", der nach seiner geschichtlichen Seite dankenswert ist, aber leider in einen Angriff auf die Prinzipien der Erkenntnislehre des hl. Thomas ausmündet. Scotus' Einwände gegen diese sind schon längst gelöst von Capreolus († 1444) im Werke: Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis. Neue Ausgabe von Paban und Pègues, Tour 1900—1908 7 Bde., 4°.

1. Bezüglich der Aktivität und Passivität des Verstandes rennt Scotus offene Türen ein, wenn er beweisen will, daß ihm neben der passiven Abhängigkeit vom Gegenstande auch aktive Lebenstätigkeit in der Bildung der Urteile zukomme. Licet enim intellectus se habeat ut materia in genere intelligibilium, non tamen in genere entium, sagt Capreolus (I. Sent. d. 3 q. 3 a. 2 *C*, § 1., vol. I, p. 209 *b*).

2. Bezüglich der direkten Erkenntnis des Einzeldinges gehen mehrere Gründe, die Scotus gegen Thomas vorbringt, daneben, während die anderen nichts beweisen. Thomas lehrt nicht, daß der Verstand nur das Allgemeine und nicht auch (durch Reflexion) das Einzelne erkenne. Scotus bemüht sich also umsonst, zu beweisen, daß der Verstand auch das Einzelne erkenne: das leugnet niemand (vgl. Capreolus, I. Sent. d. 35 q. 2 a. 1 *B* § 3 II, *C* § 3, II; II, 379, 380, 389—391).

3. Mit nichtigen Gründen bekämpft Scotus Thomas' Lehre über das natürliche Erkennen der vom Körper ge-

trennten Seele. Da die abgeschiedene Seele, lehrt Thomas, ein Dasein nach Art der Geister hat, vollzieht sich auch ihr Erkennen nach Art der Geister durch von Gott eingeflößte Erkenntnisbilder. Scotus leugnet das und behauptet, die Seele könne auch nach dem Tode ebenso abstrahieren und von den Körpern Eindrücke empfangen wie während ihrer Vereinigung mit dem Leibe. Scotus' Einwände faßt Capreolus (IV. Sent. d. 50 q. 1 a. 2; VII, 262—265) in neun zusammen und löst sie im folgenden Artikel (l. c., p. 266—279). Scotus übersehe, daß der Übergang von den materiellen Dingen zur immateriellen Seele kein unvermittelter sei, sondern ein durch die Sinnlichkeit vermittelter. Falle die Sinnlichkeit weg, so sei eine andere Erkenntnisart die notwendige Folge (Capreolus, l. c., a. 1; VII, 259—262).

4. Der Erfahrung entsprechend hatte Thomas als das eigentliche und adäquate Objekt unserer intellektuellen Erkenntnis das Wesen der materiellen Dinge bezeichnet. Für das jetzige Leben gibt dies auch Scotus zu. Daß der Verstand das Sein überhaupt erkenne, wie Scotus betont, leugnet Thomas nicht. Aber er lehrt und mit Recht, daß wir höhere Erkenntnisse nur verschwommen besitzen und auch diese nur aus dem Materiellen schöpfen (vgl. Capreolus, I. Sent. d. 2 q. 1 a. 2 *B* § 2; I, 135—138).

5. Endlich polemisiert Scotus gegen Thomas' Gründe, weshalb das Verstandeserkennen sich dem Phantasma zuwenden müsse. Da Scotus mit Unrecht bestreitet, daß das Wesen des Materiellen der Hauptgegenstand unseres irdischen Wissens sei, fällt sein Haupteinwand weg.

Da Scotus' Ergebnisse teilweise Irrtümer sind, rühren sie nicht, wie zum Schlusse gesagt wird, daher, weil Scotus den Menschen vom christlichen Standpunkte betrachtete, nicht bloß als der Erbsünde unterworfen, sondern wie er aus der Hand Gottes hervorging. Der eigentliche Grund ist, weil Scotus die Natur der menschlichen Erkenntnis nicht genügend durchschaute. Hierin ist ihm Thomas weit überlegen. Daß der Mensch auch im Diesseits noch eine andere rein natürliche Denkweise besessen, aber durch die Erbsünde verloren habe, muß bestritten werden, weil sie nicht in der Natur, auch nicht in der unverwundeten, des Menschen liegt. Man wird deshalb der Erkenntnistheorie des Doctor subtilis oft nicht recht geben dürfen.

ZUR MYSTIK DES HL. BONAVENTURA

Von P. JOSEF LEONISSA O. M. Cap.

Wie die Mystik des hl. Thomas von Aquin (vgl. Divus Thomas III, 232—255), so ist auch die Mystik seines Freundes, des hl. Bonaventura, durchaus die der christlichen Überlieferung. Für diese tritt der Doctor Seraphicus eifrig mit seinem ganzen Ansehen ein. — Im zweiten Sentenzenbuch (dist 23, a. 2, q. 3) spricht der heilige Lehrer von einer vierfachen übernatürlichen Gotteserkenntnis: von der per fidem, per contemplationem, per apparitionem, per apertam visionem. Die contemplatio ist ihm eine ausgezeichnete Gnade: „Et primum (modus cognoscendi Deum, sc. per fidem) est gratiae communis, secundum (per contemplationem) est gratiae excellentis, tertium (per apparitionem) gratiae specialis et quartum (per apertam visionem) gloriae (gratiae) consummantis." Gott wird erkannt durch etwas dem Verstande Gegenwärtiges, und zwar kann dies dem erkennenden gegenwärtig sein oder einem anderen. Wenn letzteres, ist die Erkenntnis die des Glaubens; wenn ersteres, findet die contemplatio, die apparitio oder die aperta visio statt: „Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur per aliquid praesens; si igitur Deus cognoscitur, necesse est, quod per aliquid praesens intellectui cognoscatur; praesens autem voco hic secundum quod Augustinus (Tract. 1 in Ioann. nr. 19) vocat, quod praesens est intellectui ad videndum. Aut igitur cognosco Deum per hoc, quod est praesens mihi aut per hoc, quod est praesens alii. Si per hoc, quod est praesens alii, sic est cognitio fidei. Quod enim Deus sit trinus et unus, hoc ego credo Dei Filio, qui hoc enarravit (Io. 1, 18) et praedicavit, et Spiritui Sancto, qui hoc inspiravit. ‚Quod enim credimus, debemus auctoritati', sicut dicit Augustinus de Utilitate credendi (c. 11, nr. 25). — Si autem cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, hoc potest esse tripliciter: aut per hoc, quod est praesens mihi in effectu proprio; et tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior, quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis. — Aut est praesens mihi in signo proprio; et sic est apparitio, sicut apparuit Deus Abrahae (Gen. 18, 1 sqq.) in subiecta creatura, quae ipsum Deum figurabat: et sicut Spiritus Sanctus apparuit in columba. — Aut est praesens Deus in lumine suo et in se ipso; et sic est cognitio, qua videtur Deus in vultu suo, sive facie ad faciem; et sic est aperta visio, quae tota dicitur merces omnium meritorum."

Die Beschauung wird hier scharf unterschieden von der apparitio; die Beschauung ist gratiae excellentis, die apparitio dagegen gratiae specialis. So wird wesentlich die Beschauung unterschieden von ihren etwaigen (wunderbaren) Begleiterscheinungen (Visionen, Offenbarungen). Damit ist auch schon der Grundirrtum zurückgewiesen, die Beschauung sei ein Charisma (gratia gratis data). Ein solches ist die apparitio und ähnliches, d. i. eben gratiae specialis. Die Beschauung ist Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere der Gaben der Weisheit, des Verstandes und der Wissenschaft, d. i. gratiae excellentis, wie das später vom heiligen Lehrer noch näher ausgeführt wird. Die Beschauung hält er für um

so vollkommener, je mehr die beschauende Seele in sich das göttliche Gnadenwirken wahrnimmt oder je besser sie Gott in den Geschöpfen zu erkennen vermag. So erklärt er uns also hier kurz schon Natur, Ursprung und Gradunterschied der Beschauung. Daß diese kein sogenanntes Charisma ist, ergibt sich auch daraus, weil selbst der excellentissimus modus contemplandi, wie nach Dionysius die oratio in caligine genannt wird, als erstrebenswert hingestellt (ad 6) wird, da doch das Verlangen nach Wunderdingen, wie die Charismen sind, auszuschließen ist: „Hunc modum cognoscendi (Deum) arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum.“ Alle sind wir ja berufen, zur vollkommenen Vereinigung mit Gott zu gelangen. Dazu sind uns in der heiligen Taufe mit der heiligmachenden Gnade die göttlichen Tugenden nebst den Gaben des Heiligen Geistes verliehen worden. Die Gottvereinigung kann nur stattfinden mittels der göttlichen Tugenden, welche durch die Gaben des Heiligen Geistes vervollkommnet werden. Letzteres nun geschieht gerade in der Beschauung.

Von dieser Gottvereinigung mittels der Beschauung redet der hl. Bonaventura in seinem Itinerarium (bes. 4. u. 7. Kap.). Gott ist unserem Geiste überaus nahe; denn von Natur trägt die Menschenseele das Bild der heiligsten Dreifaltigkeit. Gleichwohl gibt es so wenige, welche in sich selbst diese erste Ursache, diesen höchsten, ewigen Ursprung betrachten, was indes nicht zu verwundern ist: „Sed ratio est in promptu, quia mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatibus obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare.“ Die irdischen Sorgen zerstreuen das Gedächtnis; die Sinnesbilder verdunkeln den Verstand; die Lockungen der Begierlichkeit hindern das Verlangen nach innerer Wonne und geistlicher Freude. So gänzlich in die sinnlichen Dinge verstrickt, achtet man nicht auf das Bild Gottes im Innern. Damit nun unsere Seele sich losmache vom Sinnlichen und sich erhebe zum Schauen ihrer selbst und der ewigen Wahrheit in ihr, mußte die in Christus menschgewordene Wahrheit die in Adam gefallene und verdorbene Natur erneuern und heilen: „Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis et adiiciat, ut resurgat (Is. 24, 20); non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam.“ Die früher unversehrte und vollkommene Natur war eben infolge des Sündenfalles angesteckt und verdorben und konnte nur mehr auf übernatürlichem Wege geheilt und geheiligt werden. Eben aber dazu ist Christus, wie der Apostel (1. Tim. 2, 5) sagt, unser Mittler geworden: „Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino (Ps. 36, 4), nisi mediante Christo, qui (Ioan. 10, 9) dicit: Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet.“ Zu dieser Türe aber, die Christus ist, kommen wir nur dadurch, daß wir an ihn glauben, auf ihn hoffen und ihn lieben, also mittels der drei göttlichen Tugenden. Diese sind eben das Mittel zur

Gottvereinigung; je vollkommener diese in uns werden, desto inniger werden wir mit Gott vereint: „Ad hoc autem ostium non appropinquamus, nisi in ipsum credamus, speremus et amemus. Necesse est igitur, si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradisum, quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, qui est tanquam lignum vitae in medio paradisi (Prov. 3, 18). Supervestienda est igitur imago mentis nostrae tribus virtutibus theologicis, quibus anima purificatur, illuminatur et perficitur, et sic imago reformatur et conformis supernae Jerusalem efficitur et pars Ecclesiae militantis, quae est proles, secundum Apostolum, Jerusalem coelestis. Ait enim (Gal. 4, 26): Illa quae sursum est Jerusalem libera est, quae est mater nostra."

Wenn nun die Seele vollkommener durch Glaube, Hoffnung und Liebe vereint wird mit Jesus Christus, der da ist als das ungeschaffene, geoffenbarte und menschgewordene Wort, „der Weg, die Wahrheit und das Leben", erfaßt sie in übernatürlicher Erkenntnis und Liebe wie mit besonderen geistigen Sinnen die höchste Schönheit, den höchsten Wohlklang, den größten Wohlgeruch, die höchste Wonne, die größte Freude und wird so zubereitet zu hohen Geisteserhebungen der Andacht, Bewunderung und Freude: „Anima igitur credens, sperans et amans Jesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet via, veritas et vita; dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per ecstaticum amorem, recuperat gustum et tactum. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa Canticum canticorum, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem nemo capit, nisi qui accipit (Apoc. 2, 17), quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulchrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in Canticis canticorum (3, 6; 6, 9; 8, 5). Quarum prima fit per abundantiam devotionis, per quam fit anima sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris; secunda per excellentiam admirationis, per quam fit anima sicut aurora, luna et sol, secundum processum illuminationum suspendentium animam ad admirandum sponsum consideratum; tertia per superabundantiam exsultationis, per quam fit anima suavissimae delectationis deliciis affluens, innixa totaliter super dilectum suum."

Die hier angeführten geistigen Sinne sind dem hl. Bonaventura keineswegs neue höhere Sinne nach Art der Engel (vgl. Lamballe,

a. a. O., p. 35, Note 1. u. p. 101), sondern bloße geistige Zustände, Auffassungen, Wahrnehmungen, Begriffe, wie er ausdrücklich in seinem Breviloquium (Pars V, c. 6) sagt: „Sensus spirituales ... non dicunt novos habitus, sed status delectationum et usus spiritualium speculationum, quibus replentur et consolantur spiritus virorum iustorum.“ Später heißt es daselbst: „Sensus spirituales dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam.“ Sie werden geistige Sinne genannt, weil sie den Wahrnehmungen der körperlichen Sinne ähnlich sind und der Name der Ursachen den Wirkungen beigelegt wird. Ferner heißt es auch: „Quibus (i. e. sensibus spiritualibus) videtur Christi sponsi summa pulchritudo sub ratione Splendoris; auditur summa harmonia sub ratione Verbi; gustatur summa dulcedo sub ratione Sapientiae comprehendentis utrumque, Verbum scilicet et Splendorem; odoratur summa fragrantia sub ratione Verbi inspirati in corde; astringitur summa suavitas sub ratione Verbi incarnati, inter nos habitantis corporaliter et reddentis se nobis palpabile, osculabile, amplexabile per ardentissimam caritatem, quae mentem nostram per ecstasim et raptum transire facit ex hoc mundo ad Patrem.“ — Bei der Beschauung kommt es mehr auf die Liebe an, wie der heilige Lehrer (Itiner. c. 4) oben sagte, als auf die Erkenntnis: „magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali.“ Am Schlusse dieses Kapitels betont er dies noch weiter und eindringlicher, indem er die erhabene Umgestaltung der Seele auf die Liebe Christi zurückführt, die durch den Heiligen Geist in unseren Herzen ausgegossen ist: „Quibus omnibus luminibus intellectualibus mens nostra repleta, a divina Sapientia tanquam domus Dei inhabitatur, effecta Dei filia, sponsa et amica; effecta Christi capitis membrum, soror et coheres, effecta nihilominus Spiritus sancti templum, fundatum per fidem, elevatum per spem et Deo dicatum per mentis et corporis sanctitatem. Quod totum facit sincerissima caritas Christi, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis (Rom 5, 5), sine quo Spiritu non possumus scire secreta Dei. Sicut enim quae sunt hominis nemo potest scire nisi spiritus hominis, qui est in illo; ita et quae sunt Dei nemo scit nisi spiritus Dei. — In caritate igitur radicemur et fundemur, ut possimus comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo aeternitatis, quae latitudo liberalitatis, quae sublimitas maiestatis et quod profundum sapientia iudicantis.“

Durch die drei göttlichen Tugenden wird unsere Seele mit Gott vereint, ganz besonders durch die Liebe, welche allein in der ewigen Seligkeit bleibt. Gerade aber in der Beschauung werden diese göttlichen Tugenden, insbesondere die Liebe, vollkommen. Vor allem ist die Liebe Ursprung und Ziel der echt mystischen Beschauung, die sich eben dadurch von jeder bloß natürlichen und allen falschen Abarten durchaus unterscheidet. Noch deutlicher zeigt sich dies bei der vollkommenen Beschauung, beim sechsten Grade im Itinerarium (7. Kapitel): „Postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae; cum tandem in sexto gradu ad hoc

pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore Dei et hominum, Jesu Christo ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt: restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam: in quo transitu Christus est via et ostium, Christus est scala et vehiculum tanquam propitiatorium super arcam Dei collocatum et sacramentum a saeculis absconditum." Wohl zu beachten ist, daß St. Bonaventura immer, selbst bei der vollkommensten Beschauung hienieden, auf Christus, auf das Verbum incarnatum, auf die heiligste Menschheit Jesu hinweist: „per Christum hominem ad Christum Deum."

„Ad quod propitiatorium (heißt es im Texte weiter) qui aspicit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exsultationem, appretiationem, laudem et jubilationem; pascha, hoc est transitum, cum eo facit, ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet manna absconditum, et cum Christo requiescat in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: Hodie mecum eris in paradiso." Als Beispiel dieser vollkommenen Beschauung führt unser heiliger Lehrer den heiligen seraphischen Vater Franziskus an. Er schreibt nämlich weiter: „Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso — ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi — apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transiit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius fuerat actionis, tanquam alter Jacob et Israel, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo."

Um aber zur mystischen Beschauung, zumal zur vollkommenen, zu gelangen, ist ein erhabenes Gnadenwirken des Heiligen Geistes nötig und unserseits ein geheimnisvoller, mystischer, geistiger Tod. Dieser Weg nun wird jetzt näher gezeigt: „In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit, nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus (1. Cor. 2, 10 sq.), hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam." Freilich ist auch unserseits ein Mitwirken erforderlich; es gilt keineswegs, wie der sogenannte Quietismus will, ein völliges Untätigsein unserseits; wir müssen uns gewissermaßen zubereiten, aber alles hängt schließlich von der Gnadengabe des Heiligen Geistes ab. Darum werden auch die mystischen Zustände ein pati divina, ein Leiden göttlichen Gnadenwirkens genannt. Je mächtiger der Heilige Geist mit den Gnadengaben einwirkt, desto geringer müssen wir eigenes Bemühen einschätzen; da gilt so recht volles Mißtrauen in uns und gänzliche Hingabe an Gott mit unerschütterlichem Gottvertrauen. Darum heißt

es weiter: „Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui, dicendo cum Dionysio (Mystica Theologia, c. 1, § 1) ad Deum Trinitatem: ‚Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitam et superlucentem et sublimissimum verticem; ubi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo; quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus.‘ Hoc ad Deum.“

Da bei der mystischen Beschauung und bei der vollkommenen Gottvereinigung alles von der allgütigen, durchaus unverdienten göttlichen Gnadengabe abhängt, darum ist vor allem der dreieinige Gott anzuflehen, dieses unverdiente Gnadengeschenk huldvollst mitzuteilen. Je demütiger dieses Flehen und Bitten sein wird, desto sicherer und schneller kann es auf Erhörung rechnen; denn dann wird auch die beharrliche Zubereitung nicht fehlen, soweit es nur immer möglich ist. Dazu leiten die folgenden Worte an den Freund an: „Ad amicum autem, cui haec scribuntur, dicatur cum eodem: ‚Tu autem, o amice, circa mysticas visiones (contemplationes), corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes.“ Hier ist Rede von einem Grade der Beschauung, von der *oratio in caligine*. Vor lauter Überfülle des göttlichen Lichtes ist der Verstand gleichsam blind, im tiefsten Dunkel, aber der Wille ist ganz entflammt von göttlicher Liebe. Volle Abkehr von allem, was nicht Gott ist, der sogenannte mystische Tod, ist der Weg zu dieser erhabenen Beschauung: „Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem *ignis* Deus est, et huius *caminus est in Jerusalem* (Is. 31, 9), et Christus hunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis, quem solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea* (Iob. 7, 15). Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet* (Ex. 33, 20). — Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus: transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem* (Io. 13, 1), ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea*; exultemus cum David (Ps. 72, 26; 105, 48) dicentes: *Defecit caro mea et cor meum, Deus*

cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen." Diesen geistigen, mystischen Tod ist so wahrhaft gestorben unser heiliger seraphischer Vater Franziskus und darum ging er auch in so erhabener Beschauung ein in das geheimnisvolle Dunkel der Gottheit und ward beim Andenken an das Leiden und Sterben Jesu so voll und ganz versenkt in das Feuermeer der göttlichen Liebe, daß Wald und Au stets wiedertönte von seinem heißen Liebesseufzer: „Deus meus et omnia! Mein Gott und mein Alles!" So prägt sich denn die echte seraphische Mystik wie des heiligen Vaters Franziskus, so auch des wahren Sohnes, des hl. Bonaventura aus in den beiden Worten: Armut und Liebe. Armut als vollkommene Losschälung und Blöße von aller Kreatur; Liebe als vollkommene Hingabe an Gott allein, als vollkommene Gleichförmigkeit mit Gottes heiligstem Willen: Deus meus et omnia!"

Wiederholt äußert sich unser Doctor Seraphicus über die Beschauung in caligine, so im Sentenzenkommentar an der gleich anfangs erwähnten Stelle. Da nun heißt es bei der zweiten Meinung betreffs der Gotteserkenntnis Adams vor dem Sündenfalle: „Dicit Dionysius in libro de Mystica Theologia (c. 1, § 1), quod excellentissimus modus contemplandi est ignote ascendere, quia nec ipse Moyses Deum valuit videre, et ideo introductus dicitur fuisse in caliginem. Unde Dionysius vocat (§ 2) eos indoctos, qui dicunt, se nosse eum qui posuit tenebras latibulum suum" (Ps. 17, 12). Weiter (ad 6) wird gesagt: „Oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat; attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia (c. 1, § 2, et c. 2 sq.), et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis." Hier wendet sich der heilige Lehrer mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit gegen den Grundirrtum, die Beschauungsgnade sei eine gratia gratis data, sei ein Charisma, sei wunderbar und man dürfe sie nicht wünschen und erbitten. Er sagt selbst von dem „excellentissimus modus contemplandi", bei welcher die Seele in caliginem erhoben wird, daß er „cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum", daß er „legis communis" sei. Wunderbare Dinge sind nicht zu erbitten, sie sind eine besondere (non legis communis) Bevorzugung: „quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale".

Von der docta ignorantia ist auch Rede im Breviloquium. Gleich nach den schon angeführten Worten: „Sensus ... spirituales dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam" folgt: „Quae quidem contemplatio in Prophetis fuit per revelationem quantum ad triplicem visionem, scilicet corporalem, imaginativam et intellectualem (d. i. auf wunderbare Weise); in aliis vero iustis reperitur per speculationem, quae incipit a sensu et pervenit ad imaginationem et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam; de intelligentia vero ad sa-

pientiam sive notitiam excessivam, quae hic in via incipit, sed consummatur in gloria sempiterna. Et in his gradibus consistit scala Jacob, cuius cacumen attingit coelum (Gen. 28, 12); et thronus Salomonis, in quo residet Rex sapientissimus et vere pacificus et amorosus ut sponsus speciosissimus et desiderabilis totus (Cant. 5, 16); in quem desiderant Angeli prospicere (1. Petr. 1, 12), et ad quem suspirat desiderium sanctarum animarum, sicut cervus desiderat ad fontes aquarum (Ps. 41, 1). Quo quidem desiderio ferventissimo ad modum ignis spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum, verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum, ut non solum cum sponsa (Cant. 1, 3) dicat: In odorem unguentorum tuorum curremus, verum etiam cum Propheta (Ps. 138, 11) psallat: Et nox illuminatio mea in deliciis meis. Quam nocturnam et deliciosam illuminationem nemo novit nisi qui probat, nemo autem probat nisi per gratiam divinitus datam, nemini datur, nisi ei qui se exercet ad illam."

Wie schon gesagt, wird die Gottvereinigung erlangt mittels der göttlichen Tugenden; diese aber werden vollendet durch die mystische Beschauung, welche bewirkt wird von den Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere der Gabe des Verstandes und der Weisheit, aber auch der Wissenschaft. St. Bonaventura behandelt diese Gaben eigens in seinem Sentenzenkommentar sowie in seinen Collationes de donis Spiritus Sancti. Im Kommentar (3. Sent. dist. 35, q. 3) behandelt er das donum intellectus, das zunächst den Glauben vollendet, aber auch mächtig die Liebe entzündet und die Hoffnung stärkt. Diese Gabe verleiht ein Licht, durch das wir den Glaubensinhalt vernunftgemäß erkennen, und zwar in bezug auf den Schöpfer wie auf die geistigen Geschöpfe. Darnach wird der eigentümliche Akt und Gegenstand der Gabe bestimmt. Dieselbe betätigt sich somit bei der Beschauung des Schöpfers und der geistigen Kreatur: „Cognitio de Deo sub ratione veri potest haberi secundum triplicem modum: uno modo habetur cognitio de Deo per simplicem assensum; alio modo per rationis adminiculum; tertio modo per simplicem contuitum. Primum est virtutis fidei, cuius est assentire; secundum est doni intellectus, cuius est credita per rationem intelligere; tertium est beatitudinis munditiae cordis, cuius est Deum videre. Quoniam ergo rationes, secundum quas iuvamur ad credita intelligenda, accipiuntur non solum a conditionibus Creatoris, sed etiam a conditionibus creaturae spiritualis, quae inter creaturas habet proximiorem assimilationem ad Creatorem; hinc est, quod donum intellectus — cuius actus est in contemplationem summi Veri elevare per lumen, quod non solum facit assentire, sed etiam per congruas rationes credita intelligere — non solum attenditur in contemplatione creatricis essentiae, sed etiam spiritualis creaturae. Et ex hoc patet, quis sit actus et obiectum proprium ipsius doni intellectus: quoniam obiectum eius est ipsum Verum aeternum, in quantum intelligibile, non solum secundum proprias conditiones, sed etiam secundum proprietates creaturarum sibi similium ... Actus vero eius est contemplari ipsum verum creditum, ut devotius credatur et ardentius diligatur. Et ita donum intellectus consistit in contemplatione rationali Creatoris et spiritualis creaturae."

In der 8. Collatio de donis Spiritus Sancti (Nr. 2—6) ist Rede von der demütigen Dankbarkeit, mit der das donum intellectus aufzunehmen ist, sowie von der Zubereitung zu dieser Aufnahme: „Donum istud requirit, hominem esse gratum Deo, et facit, quod homo recognoscat se ipsum et donum et doni principium; et intelligendo doni principium recognoscat homo se ipsum, et sic gratias agat. Et tunc benedicit Deum et refundit pulcritudinem doni in ipsum auctorem doni et ipsum laudat et dantem non impugnat. — Disponimus autem nos ad suscipiendum istud donum per tria: primo, per vitae sanctimoniam; secundo, per mansuetudinis tractabilitatem; et tertio, per intelligentiae captivationem, ut benedicamus auctorem istius doni.“ Diese dreifache Zubereitung wird dann im einzelnen näher behandelt, zuerst die Heiligkeit des Lebens: „Primo, dico, disponimus nos ad recipiendum istud donum intellectus per vitae sanctimoniam; unde Isaias (28, 9): Quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte et avulsos ab uberibus. — Lac significat dulcedinem delectationum carnalium, qua dulcedine pascuntur carnales et infantes, id est, qui sequuntur motus infantiles. Et quamdiu homo coniunctus est istis consolationibus carnalibus, dicitur lactans et non est idoneus ad suscipiendum solidum cibum vitae et intellectus. Si volumus benedicere Deum et recipere istud donum, oportet, quod simus avulsi ab istis consolationibus et sequestremus nos a lacte concupiscentiarum. De Daniele (1, 17) et sociis eius, qui continentes erant, dicitur, quod dedit eis Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. Delectatio circa tactum impugnat maxime istud donum, ebrietas ex parte anteriori et luxuria ex parte posteriori.“

Zur Erlangung der Gabe des Verstandes dient ferner sanftmütige Nachgiebigkeit: „Unde in Ecclesiastico (5, 13): Esto mansuetus ad audiendum verbum, ut intelligas. Concupiscentia obnubilat intellectum, et furor impedit intelligentiam, quia ‚impedit ira animum, ne possit cernere verum‘. — Philosophus dicit, quod ‚quiescendo anima fit prudens et sciens‘. Quando aqua est quieta, tunc homo videt in ea bene faciem suam; sed quando est turbata, tunc nihil potest in ea videre. Ita, quando homo est in ira, tunc non videt veritatem. Contentiosi intelligentiam impediunt in se et in aliis. Iratus etiam pertinaciter defendit falsum. Unde Legislator (i. e. Moyses) mitissimus fuit. Dicit Isaias (28, 19): Tantummodo sola vexatio intellectum dabit auditui. Homo tractabilis addiscit et fit mitis.“

Zum Empfang der Gabe des Verstandes dient endlich noch die Unterwürfigkeit des Verstandes: „Unde Isaias (7, 9) secundum translationem Septuaginta dicit: Nisi credideritis, non intelligetis. Et Augustinus dicit: ‚Nisi homo captivet intellectum suum et sequatur per fidem ea quae audit, non disponitur ad donum intellectus.‘ Et Apostolus (2. Cor. 10, 5) dicit: Captivantes intellectum in obsequium Christi. Qui secundum lucem intelligentiae suae vult sacram Scripturam indagare, cogitat errores falsissimos. In vita ista sumus parvuli, et ‚oportet addiscentem credere‘; Deo enim oportet credere et maxime in sublimibus, quae transcendunt intelligentiam nostram. Primus Angelus

erravit, quia praesumsit de se. — Concupiscibilis (i. e. vis) deordinata impedit istud donum; similiter et irascibilis, quando est deordinata; sed quando rationalis est deordinata, maxime impedit istud donum. Oportet igitur, quod captivemus intellectum nostrum, si volumus suscipere istud donum. Furibundus est qui omnia despicit; non est dispositus ad suscipiendum istud donum nec praesumtuosus. Oportet igitur, quod captivemus intellectum nostrum, quia qui plus credit scire frequenter minus scit."

Vom donum intellectus als clavis contemplationum coelestium wird näher gehandelt in den Collationes in Hexaëmeron. Da nun (Coll. 3) heißt es: „Clavis contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur. Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus; intelligentiam habere non potest." Für unseren Zweck kommt nur der dritte Schlüssel in Betracht. Es handelt sich da um das Verständnis der Gesichte: „Daniel intellexit sermonem. Intelligentia enim opus est in visione. Nisi enim verbum sonet in aure cordis, splendor luceat in oculo, vapor et emanatio omnipotentis sit in olfacto, suavitas in gustu, sempiternitas impleat animam; non est homo aptus ad intelligendas visiones. Sed Danieli dedit Deus intelligentiam omnium visionum et somniorum (1, 17). Per quid? Per Verbum inspiratum." Außer der gewöhnlichen Einteilung der visio in: corporalis, imaginaria, intellectualis wird entsprechend dem Sechstagewerk bei der Schöpfung eine visio sextuplex aufgestellt: „quibus minor mundus fit perfectus, sicut maior mundus sex diebus". Diese sechsfache visio: „Est visio intelligentiae per naturam inditae, et visio intelligentiae per fidem sublevatae, per Scripturam eruditae, per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum in Deum absorptae. Ad has sequitur visio septima animae glorificatae, quas omnes habuit Paulus. — Primae duae sunt multorum, duae aliae paucorum, hae ultimae duae paucissimorum." Dazu bemerken die RR. PP. Editores der Editio-Quaracchi (Tom. V, 347, Note 5): „Istae sex visiones sunt argumentum, quod in seqq. collationibus tractatur. De prima agitur in coll. 4—7; de secunda in coll. 8—12; de tertia in coll. 13—19; de quarta in coll. 20—23. Tractatio quintae et sextae visionis deficit ob rationem notatam in additamento ad ultimam."

In der 20. Collatio beginnt der heilige Lehrer von der vierten visio zu reden, d. i. der durch die Beschauung erhobenen Erkenntnis: „silicet intelligentiae per contemplationem suspensae." Dazu aber gelangt nur „der Mann des Verlangens", wie es von Daniel (9, 23) heißt: „Sed intelligendum, quod hanc visionem nullus habet, nisi sit vir desideriorum, nec potest eam habere nisi per magnum desiderium. Unde Psalmus (33, 9): Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus. Primo dicit gustate. Gustus enim suavis non est, nisi praecedat appetitus gustabilis vel ad gustabile succipiendum." Die beschauliche Seele ist vergleichbar dem Firmamente mit Sonne, Mond und Sternen, woraus sich auch der

hohe Wert der Beschauungsgnade erkennen läßt: „Haec autem intelligentia per contemplationem suspensa datur intelligi per opus quartae diei, in qua luminaria facta sunt. Anima autem illa sola per contemplationem suspensa est, quae habet solem et lunam et stellas in firmamento suo. Considera, modo si non esset sol et luna et stellae in firmamento, quid esset mundus? Non esset nisi quaedam massa tenebrosa, quia etiam nox cum lumine siderum adhuc tenebrosa et horribilis est. Sic est de anima. Quae enim non habet gratiam contemplationis est sicut firmamentum sine luminaribus; sed quae habet est firmamentum ornatum luminibus. Et sicut differt caelum non habens haec luminaria a caelo habente, sic anima non habens, ab anima disposita ad hoc; unde differt sicut Angelus a bestia. Bestialis est homo carens his et habens faciem inclinatam ad terram sicut animal; sed plenus luminibus est totus angelicus."

Die Worte des weisen Sirach (26, 21): „Sicut sol oriens in altissimis Dei, sic mulieris bonae species in ornamentum domus suae" gelten zunächst der ewigen Weisheit, dann aber auch der von der ewigen Weisheit erleuchteten, d. i. der beschaulichen Seele: „Similiter anima contemplativa intelligitur per mulierem illam; et dicuntur animae contemplativae filiae Jerusalem, quia formosae et fecundae. Est formositas est fecunditas, quia, quanto plus concipiunt lumina, tanto formosiores sunt; unde (Matth. 5, 8): Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Unde per puritatem, non per rationem, oportet introire in contemplationem. Et ideo cum simplicibus sermocinatio eius; qui habent mentes puras, non excaecatas propter malitiam supervenientem. Animae ergo, quae sunt formosae et fecundae, dicuntur filiae Jerusalem et intelliguntur per solem ratione formositatis, et per mulierem ratione fecundidatis." Als Beispiel einer beschaulichen Seele wird der hl. Benedikt angeführt: „Anima beati Benedicti bene fuit contemplativa, quae totum mundum vidit in uno radio solis. Non multum studuerat ipse nec libros habebat, quia decimo tertio anno mundum dimiserat et latitabat inter fruteta cum bestiis, sicut una fera; unde etiam pastores crediderunt eum feram. Et ut dicit Gregorius, mundus non fuit coangustatus in uno radio solis, sed eius animus fuit dilatatus, qui vidit omnia in illo cuius magnitudine omnis creatura angusta est et parva et modica." In der beschaulichen Seele spiegelt sich wieder der ganze Erdkreis, die himmlische Geisterwelt und Gott selbst. Darum eben strahlt diese Seele wieder von wunderbarem Lichte und wundervoller Schönheit, in Gott gleichsam umgewandelt: „Considera, quod in anima contemplativa describitur universus orbis et quilibet spiritus caelestis, qui in se habet descriptum totum orbem; describitur etiam radius supersubstantialis (i. e. Deus), qui et universum orbem et universum spiritum continet. Ergo in anima contemplativa mira sunt lumina et mira pulcritudo. Sic ergo mundus, pulcher a summo ad imum, ab initio ad finem, descriptus in anima facit speculum; et quilibet spiritus est speculum: et sic in anima est mira numerositas, summus ordo, summa proportionalitas. Pulcra ergo est universitas spirituum, quia quoties in anima sic relucet dispositio orbis terrarum et spirituum beatorum et radii supersubstantialis, toties in ea est mira refulgentia; et ex hoc est speciosior sole. Rursus, radius, qui continet omnem disposi-

tionem et repraesentat omnes theorias, est in anima, et in illo anima absorbetur per mentis transformationem in Deum; et ideo est anima super omnem dispositionem stellarum." (Cfr. Sap. 7, 29.)

Den Unterschied der Unbeschaulichen und der mehr oder minder Beschaulichen zeichnet der heilige Lehrer mit diesen kurzen Worten: „Animae . . . non sublevatae sunt quasi in hieme; sed quae sunt elevatae ad mediocrem contemplationem sunt quasi in vere; sed quae elevatae sunt ad excessus ecstaticos sunt sicut in aestate et percipiunt fructus autumnales, quia quiescunt. Tunc enim in autumno colligunt fructus et faciunt et celebrant solemnitates in autumno. Sed ubi exurit in meridie? (Cfr. Eccli. 43, 2 sqq.) Quando in maxima virtute est, hoc est in caelo." Die ganz vollkommene Beschauung ist die himmlische; dieser sind hienieden am ähnlichsten die Verzückungen: „Haec enim est perfecta contemplatio; et illas inflammationes et ardores, quos emittit ille sol in animas illas, quae habent excessus mentales, nullus potest explicare. Si enim secundum Apostolum (Rom. 8, 26) gemitus sunt inenarrabiles, quibus postulat pro nobis Spiritus, quid sunt excessus? quid ardores? Unde (Is. 33, 14): Quis ex vobis poterit habitare cum ardoribus sempiternis?" Da brennt die ewige Sonne nach dem weisen Sirach (l. c.) wahrhaft dreifach aus und entflammt mit dreifacher heftiger Liebe zu Gott: Et vere sol exurit tripliciter, quia sol aeternus terram illam hierarchicam (caelestem) et istam humanam irradiat et inflammat triplici vel triformi amore et sursum agit in Deum utramque: illam per tentionem, visionem et fruitionem: hanc per caritatem de corde puro, conscientia bona, fide non ficta." Der Strahl der ewigen Sonne blendet, führt in tiefes Dunkel und erleuchtet zugleich aufs höchste: „Sed quid est, quod iste radius excaecat, cum potius deberet illuminare? Sed ista excaecatio est summa illuminatio, quia est in sublimitate mentis ultra humani intellectus investigationem. Ibi intellectus caligat, quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam. Est ergo ibi caligo inaccessibilis, quae tamen illuminat mentes, quae perdiderunt investigationes curiosas. Et hoc est quod dixit Dominus (3 Reg. 8, 12), se habitare in nebula; et in Psalmo (17, 12): Posuit tenebras latibulum suum." Dieser Strahl erhellt und entflammt (erwärmt): „Et in hoc est tota ratio contemplationis, quia nunquam venit in contemplatione radius splendens, quin etiam sit inflammans. Et ideo in Cantico loquitur Salomon per modum amoris et per modum cantici, quia ad illos fulgores non potest perveniri nisi per amorem."

Im Anschluß an den weisen Sirach (43, 7 sq.) wendet St. Bonaventura das Zu- und Abnehmen des Mondlichtes auf die Verbindung des beschaulichen und tätigen Lebens an. Das beschauliche wird stets mehr oder minder durch das tätige beeinträchtigt: „Luna, quae crescit et minuitur, significat hominem in vita activa et contemplativa, sicut stella matutina, quae aliquando praecedit solem, et tunc significat vitam contemplativam; et aliquando sequitur, et tunc significat vitam activam. — Haec luna est Ecclesia, vacans contemplationi et actioni. Quando vacat contemplationi, tunc summe illuminatur fulgoribus caelestibus; quando vero vacat actioni, tunc minus illuminatur; et non vivit homo, qui non minuatur, quando

dat se actioni, excepto Christo, qui fuit perfectus et in actione et contemplatione. Unde nullus homo sapiens unquam descendit ad actionem, maxime praesidentium, nisi quadam necessitate; quia, secundum Gregorium in Pastoralibus (I, 9), ‚pollens virtutibus invitus accedit, carens vero virtutibus nec coactus'. Quare? quia ex hoc minuitur lumen illud, quod est maximae illuminationis, scilicet contemplationis." Die Seele begehrt mächtig, mit Gott vereint zu werden durch hohe Beschauung und stirbt dann ganz der Außenwelt ab, wird taub gegen alle Lockungen ihrer Güter und Freuden: „Sicut sponsa desiderat sponsum, et materia formam, et turpe pulcrum; ita anima appetit uniri per excessum contemplationis; et tunc, quando hemisphaerium animae totum luminibus plenum est, tum homo exterius fit totus deformis, tunc homo fit sine loquela. Unde tunc habet veritatem illud in Cantico (1, 5): Nolite me considerare, quod fusca sim, quia decoloravit me sol, quia tunc maxime coniungitur interioribus illuminationibus; unde (4, 10) in Exodo: Ex quo locutus es ad servum tuum, impeditioris et tardioris linguae factus sum. Similiter Jacob, scilicet Israel, vir fortis, fortificatus fuit in lucta Angeli, emarcuit tamen nervus femoris eius, et factus est claudus, quia haec contemplatio facit vilem animam apparere hominibus, quando summo soli coniungitur ... Et ... dico vobis, quod nunquam qui vult apparere potest venire ad contemplationem."

Auf dem Grunde des Glaubens in innigster Verbindung mit der Gabe des Verstandes baut die Gabe der Wissenschaft auf. Sie wendet so recht vollkommen die Grundsätze des Glaubens auf das Leben an. Sie läßt so recht tief und handgreiflich erfassen die Hinfälligkeit des Irdischen, die Eitelkeit alles dessen, was außer Gott ist, und nur auf Gott selbst alles Vertrauen setzen. Im Lichte des heiligen Glaubens prägt sie tief ein in Geist und Herz das erhabene Beispiel Christi, des menschgewordenen Gottessohnes, um demselben stets vollkommen im Leben nachzufolgen. Im Sentenzenbuch (l. c., q. 2) behandelt der heilige Lehrer diese Gabe nach ihrer erwähnten dreifachen Betätigung: „Quaedam scientia est, quae consistit in intellectu, secundum quod est inclinatus et inclinans: inclinatus, inquam, a fide, et inclinans ad bonam operationem; et haec fundatur super principia fidei et habet ortum a dono gratiae; et talis est scientia, quae est donum Spiritus Sancti. Et ex hoc patet, quis sit actus proprius huius doni. Est enim actus eius dirigere ad agenda secundum praeexigentiam regulae ipsius fidei, cuius est dirigere ad opera misericordiae, ut non tantum bona pro bonis reddat, secundum quod dictat lex naturae, sed etiam bona pro malis, secundum quod dictat lex gratiae, ad exemplar ipsius Jesu Christi, in quo fuit gratiae abundantia. Et ideo ad ipsam scientiam non solummodo pertinet dirigere in agendis; sed etiam ex consequenti pertinet nosse ea quae sunt fidei tanquam fundamentum suae directionis; et ulterius nosse humanitatem Christi tanquam exemplar sui regiminis; ita quod hic triplex actus convenit ei secundum triplicem respectum: unus videlicet respectu obiecti motivi, alter vero respectu sui fundamenti, et tertius est exemplaris excitativi. Et quia principalis actus accipitur ex parte obiecti; hinc est, quod praecipuus actus doni scientiae est dirigere circa actionem."

Das donum scientiae nennt St. Bonaventura auch scientia gratuita und scientia Sanctorum. Von dieser handelt er etwas näher in der 4. Collatio de donis Spiritus Sancti. Er unterscheidet sie von der scientia philosophica, theologica und gloriosa und spricht von einer vierfachen claritas scientiae: „Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae. Claritas vero scientiae theologicae parva videtur secundum opinionem hominum mundialium, sed secundum veritatem magna est. Claritas scientiae gratuitae est maior, sed claritas scientiae gloriosae est maxima; ibi est status.“ Alle diese Wissenschaften und ihre Herrlichkeiten sind ein Geschenk, eine Gabe Gottes, aber im eigentlichen Sinne ist eine Gabe Gottes, nämlich donum scientiae Spiritus Sancti, die scientia gratuita: „Proprie . . . est donum Dei scientia gratuita; scientia vero gloriosa non tantum est donum. sed etiam praemium.“ Von der scientia gratuita sagt er: „Ista scientia est veritatis ut credibilis et diligibilis notitia sancta.“ Sie wird scientia Sanctorum genannt aus drei Gründen: zunächst weil sie vom Heiligen Geiste gegeben wird, der die Seele zur Heiligkeit bewegt, erleuchtet und heranbildet. Er erleuchtet die Seele über die Erkenntnis der Heiligkeit, flößt an ihr Wohlgefallen ein und lehrt sie zu bewahren: „Primo, quia a Spiritu sancto datur; dico a Spiritu Sancto movente animam, inspirante et informante ad sanctitatem. Dico a Spiritu Sancto inspirante ad sanctitatis notitiam, ad sanctitatis placentiam et ad sanctitatis custodiam. Unde Apostolus ad Corinthios (I, 2, 12): Nos non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis; et quomodo? Si scimus, custodimus et approbamus inspirata per Spiritum Sanctum ad sanctitatis notitiam, ad sanctitatis placentiam et custodiam. Unde in Joanne (17, 17): Pater, sanctifica eos in veritate.“

Weiter heißt die scientia gratuita scientia Sanctorum, weil ihr nichts beigemischt ist von Lasterhaftigkeit, Fleischeslust, Neugierde und Eitelkeit: „Alio modo dicitur scientia gratuita scientia Sanctorum, quia nihil vitiositatis habet admixtum; nihil carnalitatis, nihil curiositatis et nihil vanitatis. Unde in Levitico (10, 8 sqq.): Dixit quoque Dominus ad Aaron: Vinum et omne, quod inebriari potest, non bibetis tu et filii tui, ut habeatis scientiam discernendi inter sanctum et profanum. Qui habet scientiam discernendi inter sanctum et profanum ab omni eo, quod inebriare potest, abstinebit, id est ab omni delectatione superflua in creatura; haec est vinum inebrians. Sive quis propter vanitatem, sive propter curiositatem, sive carnalitatem inclinet ad delectationem superfluam, quae est in creatura; non habet scientiam Sanctorum. Dicitur in Genesi (2. 16 sq.): De omni ligno, quod est in paradiso, comedes; de ligno autem scientiae boni et mali non comedes, quia quacumque hora comederitis, morte moriemini. Adam cum uxore sua contraxit vitium curiositatis, quando diabolus dixit eis: Eritis sicut dii, scientes bonum et malum; contraxit etiam vitium carnalitatis, quando comedit de fructu; contraxit etiam vitium vanitatis, quando voluit esse sicut dii.“ Darum wird eindringlich gemahnt: „Audite fratres; qui scientiam

habent Sanctorum, scilicet clerici, caveant sibi, ne aliquid vitiositatis habeant admixtum; quia si admisceat homo aliquid vitiositatis, amittit scientiam discernendi inter bonum et malum.“ Endlich wird die scientia gratuita noch scientia Sanctorum genannt wegen des Strebens nach voller Heiligkeit. Dies zeigt sich in der Reue über die eigenen Fehler, im Mitleid mit den Schwächen des Nächsten und im Eifer für Gottes Ehre: „Tertio dicitur scientia gratuita scientia Sanctorum, quia habet aemulationem omnis sanctitatis . . . Sciens homo defectus suos, habet dolorem compunctionis pro se ipso, dolorem compassionis pro proximis, et dolorem aemulationis pro honore Dei . . . Qui veram habet scientiam et novit Deum et videt, se non ambulare recte nec perfecte, in continuo dolore est, quia videt, quod dissipentur eius affectus et cogitationes . . . Videt homo strages corporum, dolet multum. Qui igitur videt strages animarum, quomodo potest se abstinere a lacrymis? Dolor iste multum placet Deo . . . Scio infirmitates alienas; debeo compati eis . . . Non est spiritus scientiae Dei in isto membro, quando videt membrum capitis sui laesum et non condolet ei. David dolebat de morte Absalonis, qui tamen ipsum persecutus erat . . . Tertius dolor est aemulationis pro honore divino. Unde in libro Machabaeorum (II, 6, 30): Tu, Domine, qui habes scientiam, nosti, quod cum a morte liberari possem, duros sustineo corporis dolores; secundum animam vero propter timorem tuum libenter haec patior. Verba ista dixit Eleazarus, quando potius voluit mori, quam simulationem comedendi carnes porcinas facere. Hoc non docet philosophia, quod pro conclusione exponam me morti.“

Diese scientia gratuita lehrt auch, recht zu wissen und recht zu lernen: in rechter Ordnung, mit rechtem Eifer, zu rechtem Zwecke: „Psalmus (118, 125): Servus tuus sum ego; da mihi intellectum, ut sciam testimonia tua. Scientia gratuita docet scire et modum sciendi. Unde super illud Apostoli (1. Cor. 8, 2): Si quis autem se existimat scire aliquid, nondum cognovit, quomodo oporteat eum scire; dicit Bernardus: Vides, quod non approbat Apostolus multa scientem, sed modum sciendi; vide, quod omnem fructum et utilitatem scientiae in modo sciendi constituit. Quid dicit modum sciendi? Scire, quo ordine, quo studio, quo fine quisque addiscat: quo ordine, ut id prius addiscat, quod maturius est ad salutem; quo studio, ut id ardentius, quod vehementius trahit ad amorem Dei; quo fine, ut non propter inanem gloriam, aut curiositatem, sed propter aedificationem suam et proximi addiscat. Sunt qui scire volunt tantum, ut sciant, et turpis curiositas est. Sunt qui addiscunt et scire volunt, ut sciantur, et turpis vanitas est. Et sunt qui scire volunt, ut scientiam vendant pro pecunia, aut honoribus, et turpis quaestus est. Sunt qui scire volunt, ut alios aedificent, et caritas est. Et sunt qui scire volunt, ut aedificentur, et prudentia est.“ Die Wissenschaft der Heiligen ist stets mit wahrer Liebe gepaart, so daß sie stets erbaut: „Scientia inflat, sed caritas aedificat (1. Cor. 8, 1); ideo oportet iungere cum scientia caritatem, ut homo habeat simul scientiam et caritatem, ut possit impleri illud quod dicit (Eph. 3, 17 sqq.) Apo-

stolus: In caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo, latitudo, sublimitas et profundum, scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi. Ista est scientia, quae est donum Spiritus Sancti.“ Diese scientia gratuita in den vollkommenen und heiligen, den beschaulichen Seelen ist ein Anfang der scientia gloriosa: „De ultima scientia, scilicet de scientia gloriosa, dicam unum verbum. Dicitur de ea in libro Sapientiae (15, 3): Nosse te summa iustitia est; sequitur: et radix est immortalitatis. Ista scientia initiatur in contemplativis, perpetuatur in dormientibus et consummatur in resurgentibus.“

Vollendet wird die Beschauung und die Gottvereinigung durch die Gabe der Weisheit; denn diese macht in ganz besonderer Weise die drei göttlichen Tugenden vollkommen, vor allem aber die Liebe, die da bleibt in alle Ewigkeit, während der Glaube übergeht ins Schauen und die Hoffnung in den Besitz Gottes. Im Sentenzenbuch (l. c., q. 1) wird gehandelt von der Betätigung des donum sapientiae: Der Hauptakt liegt im Willen, so daß er anfängt im Erkennen und vollendet wird im Wollen. Zunächst wird im allgemeinen die Weisheit in vierfachem Sinne unterschieden: „Sapientia quadrupliciter accipi consuevit tam a philosophis, quam a Sanctis, videlicet communiter et minus communiter et proprie et magis proprie. Communiter accipiendo sapientiam, sic sapientia dicit cognitionem rerum (divinarum et humanarum) generalem ... Alio modo ... minus communiter ... non quamcumque, sed cognitionem sublimem, videlicet cognitionem rerum aeternarum ... Tertio modo ... proprie ... cognitionem Dei secundum pietatem; et haec quidem cognitio est quae attenditur in cultu latriae, quem exhibemus Deo per fidem, spem et caritatem ... Quarto modo ... magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem.“ Zu diesem inneren wonniglichen Geschmack gehört notwendig ein Willensakt (Akt der Liebe) zur Einigung und ein Erkenntnisakt zum Verstehen (Begreifen). Darum äußert (betätigt) sich das donum sapientiae teils im Erkennen, teils im Wollen (Lieben), anfangs im Erkennen, am Ende im Wollen (in der Liebe). Der geistige Geschmack selbst ist eben die erprobte Erkenntnis des Guten und Süßen: „Et quoniam ad gustum interiorem, in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad coniungendum et actus cognitionis ad apprehendendum, ... hinc est, quod actus doni sapientiae partim est cognitivus, et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio.“

Hauptsächlich äußert sich demnach das donum sapientiae im Wollen (in der Liebe), wie durch Schrift und Väter bestätigt wird: „Et ideo actus praecipuus doni sapientiae propriissime dictae est ex parte affectivae, ratione cuius dicit Ecclesiasticus (6, 23), quod sapientia secundum nomen suum est; et Gregorius dicit, quod actus eius est reficere; et Dionysius dicit, quod istius sapientiae est amentem esse, propter hoc quod melius afficimur circa Deum

praevia cognitione, quae est per ablationem et negationem, quam per affirmationem . . . Ratione etiam istius eiusdem causae dicit Bernardus, caritatem in sapientiam proficere." Daher kommt es auch, daß diese Weisheit nicht zu groß sein kann; sie ist eben die Liebe in ihrer Vollkommenheit, die ins Unermeßliche wachsen kann: „Et ex hac eadem causa contingit; quod sapientia non potest esse nimia, quia excessus in experimento divinae dulcedinis potius est laudabilis quam vituperabilis, secundum quod patet in viris sanctis et contemplativis, qui prae nimia dulcedine modo elevantur in ecstasim, modo sublevantur usque ad raptum, licet hoc contingat paucissimis." Die Ekstase ist an sich keineswegs wunderbar (vgl. Lamballe, Beschauung, p. 172 u. 188 ff), aber öfter von wunderbaren Erscheinungen (Zuständen) begleitet. Der raptus, Entrückung, wie bei Moses und Paulus, ist der höchste Grad des prophetischen Schauens und an sich wunderbar, ein Charisma, eine gratia gratis data wie die Prophetie, die Weissagungsgabe. — Allerdings ist die Weisheit nicht Liebe ohne Erkenntnis, aber diese ist bei der Liebe mit dem Kosten der göttlichen Süßigkeit verbunden, besteht eben in der inneren Erfahrung der göttlichen Gnadenwirkung, wie es auf einen Einwurf (l. c., ad 5) heißt: „Ad illud quod ulterius obiicitur, quod nemo est sapiens ex hoc solum, quod amat, nisi etiam ulterius cognoscat; dicendum, quod illud est verum; attamen in amore Dei ipsi gustui coniuncta est cognitio. Optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis. Unde ex hoc non habetur, quod cognoscere sit actus ipsius doni sapientiae praecipuus, sed quod quodam modo concurrit ad eius actum praecipuum; et hoc quidem est verum, quia, sicut tactum est, sapientia in se claudit utrumque actum; unde quodam modo respicit intellectum, quodam modo respicit affectum."

Der heilige Lehrer redet hier von der Gabe der Weisheit als von einer cognitio Dei experimentalis, die sich betätigt im Kosten der göttlichen Süßigkeit. Diese erfahrungsgemäße Gotteserkenntnis darf indes keineswegs beschränkt werden auf ein fühlbares Kosten der göttlichen Lieblichkeit, ist vielmehr weiter zu fassen, wie auch schon die hier angeführten Worte zeigen: „ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio." Die cognitio boni experimentalis ist keineswegs immer dulcis dem sinnlichen Gefühle nach, oft sogar diesem gemäß sehr herb, sauer und bitter, wohl aber stets geistigerweise, auch in der größten äußeren und inneren Bitterkeit, friedvoll selbst in tiefster Gottverlassenheit, was freilich den Begriff gewöhnlicher Sterblichen himmelweit übersteigt; es sei nur nebenbei erinnert an das Kapitel der mystischen Theologie von der purgatio passiva. Von der experimentalis cognitio Dei ist auch die Rede in der schon mehrmals erwähnten Stelle des zweiten Sentenzenbuches betreffs der Gotteserkenntnis Adams im Stande der Unschuld. Da heißt es nämlich in bezug auf die Gotteserkenntnis mittels der Beschauung: „Si autem cognosco Deum . . . per hoc quod est praesens mihi in effectu proprio; et tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior, quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis." Gewiß ist dieses Erkennen der inneren Gnadenwirkung Gottes

wohlgeeignet, der Seele alle Art von Bitterkeit zu versüßen; wie dies auch die Gabe zustande bringt, in allen Geschöpfen, auch in allen Leiden, Gott zu betrachten und Gottes unendliche Vollkommenheit zu loben und zu preisen. Beides drückt so ganz deutlich der Wahlspruch unseres heiligen seraphischen Vaters Franziskus aus: „Deus meus et omnia!"

Diese Auffassung der experimentalis cognitio Dei bestätigt St. Bonaventura auch im Breviloquium. Da heißt es nämlich (Pars V, c. 5): „Necesse etiam habemus quiescere in optimo, et hoc quantum ad intellectum veri et quantum ad affectum boni; primum fit per donum intellectus, secundum per donum sapientiae, in quo est quies." Die Liebe des Guten bringt eben Ruhe und Frieden. Die Liebe hat im Gefolge den Geschmack, das Kosten der Güte: „Contemplativa (vita) propter conversionem ad Trinitatem tria debet habere dona expedientia: quantum ad reverentiam maiestatis, timorem; quantum ad intelligentiam veritatis, intellectum; quantum ad saporem seu gustum bonitatis, sapientiam." Wie die Gabe des Verstandes zur Reinheit des Herzens bereitet, so die Gabe der Weisheit zum Frieden, dem die wahre geistige Freude folgt, wie (l. c., c. 6) gesagt wird: „Quoniam status in optimo est vel per limpidam cognitionem, vel per tranquillam affectionem; hinc est, quod sunt duae ultimae beatitudines, scilicet munditia cordis ad Deum videndum et pax mentis ad perfecte fruendum... Ad perfectionem... internae sanctitudinis necessarío requiritur puritas conscientiae et tranquillitas totius animae per pacem Dei omnem humanum sensum exsuperantem... Intellectus disponit ad cordis munditiam; nam speculatio veritatis mundat cor nostrum ab omnibus phantasiis. — Sapientia disponit ad pacem; nam sapientia iungit nos summo vero et bono, in quo est finis et tranquillitas totius nostri rationalis appetitus. Qua pace adepta, necessario sequitur superabundans delectatio spiritualis, quae in duodenario fructuum continetur ad insinuandam superabundantiam delectationum."

Die Gabe der Weisheit vollendet das mystische Gebet, die Beschauung, und das mystische Leben, die Gottvereinigung. Vortrefflich spricht sich darüber der Doctor seraphicus in der 9. Collatio de donis Spiritus Sancti aus. Zur Einleitung dienen die Worte des Apostels (Col. 3, 1 f.): „Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram." Daran schließt sich die Mahnung des weisen Sirach (1, 33): „Fili, concupiscens sapientiam, conserva iustitiam, et Deus praebebit illam tibi." Diese Worte zeigen, wie wir die Gabe der Weisheit erlangen können. Zwei Bedingungen sind hier angegeben: das Verlangen nach der Weisheit und das Beobachten der Gerechtigkeit: „Verum est, quod a Deo est illud donum; sed si vis ipsum habere, oportet, te sapientiam concupiscere, quia non intrat sapientia in animam, nisi quae magno affectu fertur ad eam, nec negatur animae desideranti; unde in libro Sapientiae (7, 7): Optavi, et datus est mihi sensus; et invocavi, et venit in me spiritus sapientiae." Mit diesem Verlangen nach der Weisheit muß gleichsam zum Nachweis der Echtheit und Zuverlässigkeit dieses Verlangens der gerechte Lebenswandel verbunden sein: „Desiderio sapientiae debet servari

iustitia, quia non concordat sapientia iniquitati; unde dicit: conserva iustitiam." Zur Gerechtigkeit gehört aber vor allem die Dankbarkeit: „Inter alia haec est summa iustitia, ut homo non sit ingratus Deo, sed dona sibi collata refundat in datorem. Unde in Ecclesiastico (51, 23): „Danti mihi sapientiam dabo gloriam, quia, si de sapientia gloriaris, hoc ipso sapientiam perdis: Ieremias (9, 23): Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua. Et causa huius redditur in Ezechiele (28, 12 sqq.), ubi dicitur: Tu, plenus sapientia et decore, in deliciis paradisi Dei fuisti; perdidisti sapientiam tuam in decore tuo. — Haec est iustitia summa, ut demus Deo gloriam et petamus ab ipso sapientiam. Unde in Canonica Iacobi (1, 5 sq.): Si quis vestrum indiget sapientia, postulet eam a Deo etc., in fide nihil haesitans."

Mit Bezug auf die Einleitungsworte aus dem Kolosserbrief sagt der heilige Lehrer, daß der Apostel uns mahnt, die wahre Weisheit zu erlangen (adipisci sapientiam veram) und die falsche zu meiden (effugere sapientiam vanam). Die erste ist von oben (desursum), die andere von unten (deorsum). Die letztere nennt der hl. Jakobus (3, 15) „eine irdische, tierische, teuflische". Von dieser dreifachen falschen Weisheit heißt es: „Ista tota sollicitudine quaerit delectari in omni suavitate, in affluentia divitiarum saecularium et in experientia sensualium delectationum et in excellentia sive in ambitione saecularium pompositatum." Vor dieser uns zu hüten, hat Christus durch sein Beispiel gelehrt: „Ad istam sapientiam dispergendam mortuus est Christus, pauper factus, afflictus et humilis, ut nos doceret cavere ab ista." Er wählt das Gegenteil von dem, was der falsche Weise schätzt: „Tu appretiaris affluentiam divitiarum, et Christus elegit paupertatem; appretiaris experientiam sensualium delectationum, et Christus elegit acerbitatem passionis; appretiaris ambitionem saecularium pompositatum, et Christus voluit esse despectus et confusus." Darum mahnt der Apostel, nicht auf das zu sinnen, was auf Erden ist, sondern auf das, was oben ist: „In cruce docuit (Christus) sapientiam mundi spernere, et in caelum vadens docuit sapientiam Dei appetere et fontem vitae diligere." — Anlehnend an den alttestamentlichen Prediger (2, 13) vergleicht der seraphische Lehrer die Weisheit mit dem Lichte, weil sie ähnliche Wirkungen hervorbringt: unsere Erkenntniskraft erleuchtet, unsere Willenskraft ergötzt (anregt) und unsere Arbeitskraft stärkt: „Sed quae est sapientia, quae est desursum? Dicit Sapiens in Ecclesiaste: Vidi, quod tantum praecederet sapientia stultitiam, quantum differt lux a tenebris. Ergo dat intelligere, quod sapientia est lux; lux, inquam, descendens desursum a Patre luminum, a quo omne datum optimum et omne donum perfectum (Iac. 1, 17). Lux ista descendit ad nostram potentiam cognitivam illuminandam, ad nostram affectivam laetificandam et ad nostram operativam corroborandam. Descendit a summo Deo in intellectum, ab intellectu in affectum et usque ad infimum, scilicet operationem."

Die Gabe der Weisheit ist ein Himmelslicht, zu erleuchten unseren Verstand, wie es im Buche der Weisheit (7, 26 ff.) be-

schrieben ist, also wahrhaft ein Thron Gottes: „Quod sit lux descendens ad nostram potentiam intellectivam illuminandam; patet, quia scribitur in libro Sapientiae, quod est candor lucis aeternae, speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius. Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat et per nationes in animas sanctas se transfert et amicos Dei et prophetas constituit. Neminem enim diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. Est enim haec speciosior sole et super omnem dispositionem stellarum, luci comparata invenitur prior. Merito sapientia sedes Dei dicitur, et anima sic descripta, quae pulcrior est caelo, immo toto universo, sedes Dei est.“ Dann ist diese Himmelsweisheit ein Licht zur Ergötzung unseres Willens, wie es der weise Sirach (40, 20) ausdrückt: „Secundo descendit sapientia desursum tanquam lux ad nostram affectivam laetificandam. Unde in Ecclesiastico: Vinum et musica laetificant cor, et super utraque dilectio sapientiae.“ Wein und Musik erfreuen das Herz nur äußerlich und nach sinnlichen Eindrücken, nicht voll und wahrhaft, sondern nur vorstellungsweise. Wo aber volle und wahre Einigung besteht, da ist ganze Freude und Aufmunterung (Erquickung). Diese Freude ist mehr als die Erleuchtung, weil sie mit Liebe erfüllt gegen den ewigen, göttlichen Ursprung: „Vinum et musica laetificant cor, scilicet ab exteriori et secundum species impressas, quae non sunt ipsa veritas, sed similitudo quaedam rei, nec implent animam et non vere, sed phantastice laetificant. Sed ubi est unio secundum veritatem, ibi est iucunditas, ubi veritas illabitur animae et eam replet et laetificat. De ista sapientia dicit (8, 2; 7, 8, 10 sq) Sapiens: Hanc amavi et praeposui illam regnis et sedibus et divitias nihil esse duxi in comparatione illius; super salutem et speciem dilexi illam. Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa et innumerabilis honestas per manus illius; et laetatus sum in omnibus, quoniam antecedebat me ista sapientia. Philosophus dicit, quod sapientia maximas habet delectationes. Si magnum est illustrari sapientia, plus est laetificari, in quantum diligit principium suum.“

Die Gabe der Weisheit gibt auch Kraft zum Wirken. Keine andere irdische oder himmlische Kraft stärkt so die Seele wie diese göttliche Weisheit: „Tertio descendit sapientia desursum tanquam lux ad nostram operativam corroborandam. Unde in Ecclesiaste (7, 20): Sapientia confortavit sapientem super decem principes civitatis. Nota, quod nulla virtus subcaelestis, nec terrena nec humana, vel caelestis sive angelica, tantum corroborat animam, sicut supercaelestis sapientia. Unde in libro Sapientiae (10, 16 et 12): Sapientia intravit in animam servi Dei, et stetit contra reges. Certamen forte dedit illi, ut vinceret et sciret, quoniam omnium potentior est sapientia.“ Somit erbaut diese Weisheit die Kirche und die Seele, daß sie ein liebliches, schönes und starkes Gotteshaus ist. Und wenn diese Weisheit nicht in uns wohnt, so liegt

das nicht an ihr, sondern nur an uns selber. Wenn wir wollen, daß dieses Licht in uns wohne, muß das Haus unserer Seele sieben Säulen haben: „Et sic haec sapientia aedificat Ecclesiam et animam, ut sit habitaculum Dei et domus Dei, domus, dico, amoena, domus pulcra et domus robusta. Dicitur (7, 24) in Matthaeo: Omnis, qui audit verba mea haec et facit ea, assimilabitur viro sapienti, qui aedificavit domum suam supra firmam petram. Domus ista principaliter aedificatur a sapientia; unde (9, 1) in Proverbiis: Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem. Certum est, quod sapientia delectatur esse cum hominibus; unde (ibid. 8, 31) dicit: Deliciae meae esse cum filiis hominum. Quod autem sapientia non habitet nobiscum, non est defectus ex parte sui, sed ex parte nostra. Si volumus, quod lux praedicta habitet in nobis; oportet, quod habemus columnas septem.“ Diese Säulen entlehnt der seraphische Lehrer dem hl. Apostel Jakobus (3, 17): „Sed quae sunt septem columnae huius domus? Nunquid eas fabricabo de capite meo? Absit; sacra Scriptura satis explicat eas. Ubi igitur inveniamus eas? Beatus Jacobus, describens sapientiam, quae desursum est, ponit septem eius conditiones dicens: Primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, non iudicans, sine simulatione. Si possem ista vobis explicare, non crederem perdere verba mea, immo darem vobis magnam viam ad sapientiam.“

St. Bonaventura geht nun näher ein auf die Erklärung dieser sieben Säulen, die nur eine Stufenleiter zur Weisheit bilden: „Istae columnae non sunt nisi gradus quidam ad sapientiam. Collige septem columnas. Prima est pudicitia in carne; secunda est innocentia in mente; tertia est moderantia in sermone; quarta est suadibilitas in affectu, et quinta est liberalitas in effectu; sexta est maturitas in iudicio, et septima est simplicitas in intentione. Per ista stabilitur domus sapientiae.“ — Die erste Säule des Hauses der Weisheit ist die Keuschheit des Leibes. Diese muß den Anfang machen. Darauf weisen die Worte des Buches der Weisheit (1, 4 und 8, 21): „Prima, dico, columna domus sapientiae est pudicitia in carne; unde dicit. Primum quidem pudica est. Quare ista est prima? Quia haec est, qua oportet incipere: scribitur enim in libro Sapientiae: In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. Corpus impudicum est subditum peccatis; ideo sapientia in eo non potest habitare. Dicitur in libro Sapientiae: Ut scivi, quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det“ Als Beispiel wird der hl. Gregor von Nazianz angeführt: „Gregorius Nazianzenus fuit iuvenis mundissimus. Accidit, quod studebat Athenis. Quadam nocte, cum dormiret, venit ad eum domina pulcherrima, habens duas pedissequas tanquam virgines; ipse incepit eam repellere. Et dixit domina: ‚non fugias me, quia non veni ad te corrumpendum. Sum sapientia, et duae pedissequae sunt humilitas et castitas sive pudicitia. Si vis me, quae sum sapientia, serva pedissequas istas, scilicet humilitatem et castitatem, quia (Prov. 11, 2) ubi fuerit superbia, ibi erit contumelia; ubi autem est humi-

litas, ibi est sapientia'. Vera virginitas est, in qua sapientia associatur. Humilitas cum pudicitia est principalis columna sapientiae." Ein handgreifliches Gegenstück ist Salomon, der durch Unzucht von der Weisheit abfiel. In seinen weisen Tagen (Sprichw. 20, 1) warnte er vor Trunkenheit und Unkeuschheit. Wein und Weiber brachten ihn zum Abfall, wie der weise Sirach (19, 2 und 47, 16) sagt: „Dixit Salomon: Luxuriosa res vinum, et tumultuosa ebrietas; quicumque his delectatur, non erit sapiens; et alibi (Eccli. dicitur): Vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes et arguent sensatos. Exemplum tractabile habes in illo Salomone, qui apostatavit propter mulieres usque ad cultum idolatriae; qui tamen (antea) repletus fuit sapientia sicut fluvius." (De Salomone cfr. 3 Reg. 11, 1 sqq.) Gewiß ein abschreckendes, eindringliches Beispiel, wohlgeeignet, zur Flucht der gefährlichen Gelegenheit zu mahnen: „Si esset taberna, in qua venderetur vinum, quod induceret omnis sapientiae oblivionem; credo, quod nullus esset ita fatuus, quod emeret vinum illud. Credo, quod Deus aeternus altissima sui consilii dispensatione permisit Salomon cadere, ut omnes homines doceret fugere mulieres."

Die zweite Säule des Hauses der Weisheit ist streng rechtliche Gesinnung, welche wahrhaft Frieden, Ruhe und Ordnung bringt: „Secunda columna domus sapientiae est innocentia in mente, quod notatur, cum dicit: deinde pacifica. Augustinus (19 Civ. Dei, c. 13, nr. 1) dicit, quod ‚pax est tranquillitas ordinis', scilicet, quando quis humiliter subiicit se superiori, aequanimiter se habeat ad parem et discrete praesit inferiori. Omnes, qui sunt filii sapientiae, habent hunc ordinem. Dicitur in Ecclesiastico (3, 1): Filii sapientiae, ecclesia iustorum. Unde bellum? Si diligeres parem, obedires superiori et praeesses ordinate inferiori; haberes pacem. Qui istam pacem perturbat destruit domum sapientiae. Scribitur in Proverbiis (14, 29): Qui patiens est multa gubernatur sapientia; qui impatiens est exaltat stultitiam suam, et sic pervertit domum sapientiae. Beatus Jacobus (3, 13): Quis sapiens et disciplinatus inter vos? Ostendat ex bona conversatione operationem suam in mansuetudine sapientiae." — Die dritte Säule ist Mäßigung im Reden (Gelassenheit, Bescheidenheit). Viel Reden ist Torheit und geht nicht ohne manche Sünde ab. Schweigsamkeit dagegen ist ein Zeichen der Weisheit: „Tertia columna domus sapientiae est moderantia in sermone; et hoc notatur, cum dicit: modesta. Super omnia exigitur moderantia in sermone; unde (20, 7) in Ecclesiastico: Homo sapiens tacebit usque ad tempus, lascivus autem et imprudens non servabunt tempus. Eccle. 8, 6: Omni negotio tempus est et opportunitas. Nonne summa est insipientia, ut homo cum eodem gladio transverberet se ipsum et proximum suum? Sermo malus est necans audientem et dicentem. Non potes detrahere proximo, quin te ipsum interficias eodem gladio. Si dico verbum scandalizationis, non possum laedere te, nisi et laedam me. Tanta est vicinitas taciturnitatis et sapientiae, quo (Prov. 17, 28) stultus, si tacuerit, sapiens reputabitur; et sapiens, qui multum loquitur, reputatur stultus. Uno verbo possum dicere detractionem, propter hoc oportet (Eccli.

28, 29) verbis facere steram. Unde summe cavenda est immoderantia sermonis.“ Darum soll die Rede weise geregelt werden; denn sonst bringt sie Tod statt Leben. Wenn Eva geschwiegen, hätte Luzifer weiter keine Gelegenheit gehabt, sie zu versuchen. Darum mahnten mit Recht schon die heidnischen Weltweisen, die Zunge zu zügeln: „Sermo enim instrumentum est expressivum sapientiae, et ideo moveri debet secundum regulam sapientiae. Unde (Eccle. 10, 12) scribitur: Verba oris sapientis, gratia; et (Eph. 4, 29) Apostolus: Omnis sermo malus de ore vestro non procedat. Mirabile est, cum homines sedent ad mensam, ut se spiritualiter reficiant, et unus diabolus loquitur de temporalibus et de detractionibus et omnes, qui sunt in mensa, pascit illo veneno (Prov. 18, 21). Mors et vita in manu linguae. Si mulier tacuisset, quando diabolus (Gen. 3, 1) dixit ei: Quare praecepit vobis Deus, ut non comederetis de ligno scientiae boni et mali? non habuisset diabolus occasionem ipsam amplius tentandi. Et philosophi etiam docuerunt discipulos suos, ut tacerent; Cato: ‚Virtutum primam puto esse compescere linguam.‘ Credo, quod peccata linguae tanta sunt, quod mundus satis habet facere pro illis tantum, si Deus exsurgeret ad iudicandum ea.“

Die vierte Säule ist die Nachgiebigkeit im Willen. Sie zeigt sich darin, daß man leicht zum Guten zu überreden und zu bewegen ist, gutwillig Zurechtweisung hinnimmt und dieselbe sich zunutze macht: „Quarta columna domus sapientiae est, quod est suadibilitas in affectu; quod notatur, cum dicit: suadibilis, bonis consentiens. Non est qui sit suadibilis in bono, nisi sit benignus; et hoc etiam concordat cum sapientia. Malignus suadibilis est in malo. Scribitur (Sap. 1, 6): Benignus est spiritus sapientiae, et non liberabit maledicum a labiis suis. Suadibilitas bona facit appretiari et diligere et eis consentit; et quanto sapientior est homo, tanto suadibilior est in bonis. Unde (25, 12) in Proverbiis: Inauris aurea et margarita fulgens, qui arguit sapientem et aurem obedientem. Sicut inauris ornat aurem, et margarita in corona ornat faciem; sic verbum bonum ornat sapientem. Quando sapiens arguitur, se habet, ac si ornaretur. Si enim corrigo me ad verbum admonitionis bonae, quid aliud facio, quam quod illo verbo me orno? Si tamen haec margarita proponitur stulto, conculcat eam ut canis. Unde (9, 8) in Proverbiis: Noli arguere derisorem, ne oderit te; argue sapientem, et diliget te. Carissimi! (Eccle. 7, 6) melius est a sapiente corripi quam stultorum adulatione decipi. Stultus, quando corripitur, non recedit a malo nec ducitur ad bonum. Qui defectus suos cognoscit, et isti displicent ei, est sapiens. Qui hominem arguit et a malo revocat, plus facit ei obsequii, quam si daret ei totum mundum.“

Die fünfte Säule ist Freigebigkeit im Wirken, die sich vor allem kundgibt in den Werken der Barmherzigkeit: „Quinta columna domus sapientiae est liberalitas in effectu. Sapientia vult habere misericordiam non solum in affectu, sed etiam in effectu. Haec notatur, cum dicit: plena misericordia et fructibus bonis (Matth. 7, 16 et 20): A fructibus eorum cognoscetis eos. Unde (31, 20 et 26 et 16) in Proverbiis dicitur:

Manum suam aperuit inopi et palmas suas extendit ad pauperem. Os suum aperuit sapientiae, et lex clementiae in lingua eius. De fructu manum suarum dedit inopi. Docet (3, 15) Sapientia, quod homo faciat opera non ludicra, sed fructuosa, quia bonorum laborum gloriosus est fructus. Inter omnia fructuosa opera magis fructuosa sunt opera misericordiae. Date igitur de fructibus manuum vestrarum." Diese Barmherzigkeit gebührt vor allem den Vorständen, denen Gott die Güter zum Austeilen übergeben hat: „Istam misericordiam debent habere qui praeficiuntur ad gubernationem aliorum; unde (6, 3) in Actibus (Apostol.): Considerate ergo, fratres, ex vobis viros boni testimonii, plenos Spiritu Sancto et sapientia, quos constituamus ad hoc opus dispensandum. Non esset sapiens dispensator, qui furaretur bona Dei. Si aliquid daretur tibi ad dispensandum familiae, et tu furareris et poneres in bursa tua; nonne credis, quod clamaret contra te familia domini et te diceret pessimum dispensatorem, et diceret (Matth. 25, 30) dominus: Servum inutilem eiicite in tenebras exteriores? Maior sapientia, quae possit esse, est, quod dispensator fructuose expendat quae habet dispensare, et tradita sunt ei ad dispensandum. Talis fuit beatus Stephanus et Laurentius. Pontifices summi in primitiva Ecclesia non vacabant istis terrenis; modo curatur de rebus temporalibus habendis, non dispensandis. Dicit: plena misericordia; (Gal. 6, 8) Apostolus: Quae seminaverit homo, haec et metet. Si dominus daret servo bladum (blada = Getreide) ad seminandum agrum suum, et ille poneret bladum in sacco et non seminaret; male fructificaret terra, immo clamaret contra eum." Die Barmherzigkeit ist Freundin der Weisheit, die Habsucht dagegen deren Feindin: „Sicut misericordia amica est sapientiae, sic avaritia est inimica. Avari derident omnes, qui non amant pecuniam In Deuteronomio (16, 19): Munera excaecant oculos sapientum et mutant verba iustorum. — Excaecant oculos, non corporales, sed spirituales; ergo auferunt lumen sapientiae. Scriptum (Matth. 19, 24) est: Facilius est, camelum transire per foramen acus, quam divitem intrare in regnum caelorum, quia habet cor terrenum et ponderosum."

Die sechste Säule ist Reife des Urteils, wenn nicht freventlich geurteilt wird. Ein weises Urteil muß rechten Eifer und klare Erkenntnis haben: „Sexta columna domus sapientiae est maturitas in iudicio; et hoc notatur, cum dicitur: non iudicans. Maturitas est in iudicio, quando homo non iudicat temerarie. Unde (10, 1) in Ecclesiastico: Iudex sapiens iudicabit populum suum, scilicet super quem habet auctoritatem. Sed si transcendat auctoritatem, non est iudex sapiens, sed est iudicium temerarium. Si sine auctoritate iudicat, quid est? Certe nihil. Oportet etiam, iudicium sapientis habere zeli rectitudinem et notitiae claritatem. De primo (Ps. 36, 30): Os iusti meditabitur sapientiam, et lingua eius loquetur iudicium. Iudex iustus est qui iusto zelo movetur, omnia bona approbat et mala reprobat; qui vero non habet rectum zelum non potest bene iudicare. Amor et odium pervertunt iudicium. Si odis me, non potes me recte iudicare; et quare? Quia videtur tibi, quod omnia, quae sunt in me,

mala sint." Über unbekannte, verborgene Dinge läßt sich nicht recht urteilen: „Item oportet, quod iudex habeat notitiae claritatem. Quomodo iudicarem bene de re ignota? Unde cum amici Job arguerent eum, quod non esset iustus, dicentes: Deus iustus iustum non punit; et te tamen punit: ergo non es iustus; voluerunt iudicare de occultis. Job, audiens haec, respondit eis (17, 10 et 29, 16) dicens: Convertimini et venite, et non inveniam in vobis ullum sapientem. Ideo dicit beatus Jacobus: non iudicans, non quod homo non debeat iudicare loco et tempore de re, de qua habet certitudinem et auctoritatem et rectum zelum; sed quia iudicant homines malum bonum, et econtra bonum malum." Beim Urteil über einen anderen ist es besser, gut als bös zu denken und möglichst gütig zu entschuldigen. Anderer innere Fehler bekritteln und sich selbst vernachlässigen, ist größte Torheit: „Melius est, si debeam iudicare de alio, quod sentiam bene quam male. Debet homo esse pronior ad clementer axcusandum quam ad male iudicandum. Omnes modo sunt iudicatores iniquarum cogitationum (Jac. 2, 4). Debet igitur homo non transcendere auctoritatem nec temerarie iudicare sine zeli rectitudine et notitiae claritate. Matthaeus (7, 1): Nolite iudicare, ut non iudicemini. Quod homines defectus alienos intrinsecos iudicant et se negligunt, summa stultitia est. Gregorius: ‚Animus, quanto curiosior est ad investigandum aliena, tanto stultior est ad cognoscendum propria'."

Die siebente, letzte Säule ist Einfalt der Meinung (Absicht). Diese ist die Hauptsäule und in der Höhe: „Septima et ultima columna sapientiae est simplicitas in intentione, quae notatur, cum dicit: sine simulatione. De ista (3 Reg. 10, 18 sq.) dicitur, quod rex Salomon fecit thronum de ebore grandem, et fecit in eo sex gradus. Aliae columnae sunt in gyro, sed ista est principalissima et in summitate. De ista loquitur Apostolus dicens: Quae sursum sunt quaerite; et (6, 8) in Ecclesiaste: Quid habet amplius sapiens a stulto, et quid pauper, nisi ut pergat illuc, ubi est vita? Certe; ubi est Christus, et cum apparuerit Christus, apparebit vita." Christus als die Quelle der Weisheit ist das Fundament und die Vollendung der Gabe der Weisheit: „Sed ubi est Christus? Certe, sursum in caelo; Apostolus: Quae sursum sunt quaerite. Igitur in caelo est Christus et vita. Christus fons sapientiae, ipse est huius doni fundamentum et complementum. Apostolus (1. Cor. 3, 10 sq.) ut sapiens architectus dicit: Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus. Ut dicit quaedam Glossa, homo contrario modo se habet arbori in radice; arbor enim habet radicem deorsum, homo sursum; et aedificium spirituale habet fundamentum sursum, sed corporale deorsum; Christus igitur est huius doni fundamentum. Idem est etiam eius complementum, quia (Col. 2, 3) in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. In ipso consummatur domus sapientiae. Unde (2, 14) dicitur in Ecclesiaste: Sapientis oculi in capite eius, id est in Christo; stultus in tenebris ambulat. In Christo est consummatio omnis boni. Unde (17, 3) in Joanne: Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et

quem misisti Jesum Christum. Illa quae sursum sunt, debemus desiderare, videre et facere; et ad ea nos perducat qui sine fine vivit et regnat. Amen."

Von der Fülle der Weisheit handelt die zweite Collatio in Hexaëmeron. Im Anschluß an die Heilige Schrift (Sir. 15, 5) war in der ersten Collatio gezeigt worden, zu wem der Lehrer reden und womit er beginnen soll; jetzt wird erklärt, wohin zu zielen ist: „In medio Ecclesiae aperuit os eius et adimplebit illum spiritu sapientiae et intellectus et stola gloriae vestiet illum, Ecclesiastici decimo quinto. Ostensum est supra (1. Coll.), quibus debet doctor sermonem depromere, et unde debet incipere. Modo ostendendum est, ubi debet terminare: quia in plenitudine sapientiae et intellectus." Von der Weisheit ist Ursprung, Haus, Tor und Gestalt zu beachten: „De sapientia autem nota quatuor; quis ortus, quae domus, quae porta, quae forma. De duobus primis dictum est in Collationibus septem donorum, ubi dicebatur, quod sapientia est lux descendens a Patre luminum in animam et radians in eam facit animam deiformem et domum Dei. Ista lux descendens facit intellectivam speciosam, affectivam amoenam, operativam robustam. — Haec domus septem columnis aedificatur, quas beatus Iacobus (3, 17) manifeste tangit ... De ista domo dicitur Matthaei septimo (24): Omnis, qui audit verba mea haec et facit ea, assimilabitur viro sapienti, qui aedificavit domum suam supra petram." Das Tor der Weisheit, durch welches sie eingeht, ist deren Begier und heftiges Verlangen: „Porta sapientiae est concupiscentia eius et vehemens desiderium; unde in Psalmo (80, 11): Aperi os tuum, et ego adimplebo illud. Haec est via, per quam sapientia venit in me, per quam ego intro ad sapientiam, et sapientia intrat in me, sicut caritas similiter. Unde (1. Jo. 4, 16) Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo. Haec autem sapientia non habetur nisi cum summa complacentia: ubi autem summa complacentia est, praecedit summa concupiscentia; in Ecclesiastico (1, 33): Fili, concupiscens sapientiam conserva iustitiam, et Deus praebebit illam tibi." Die Beobachtung der Gerechtigkeit, ein gerechter Lebenswandel ist die Zubereitung zur Weisheit: „Observatio iustitiae disponit ad eam habendam, sicut appetitus materiae inclinat ad formam et facit eam habilem, ut coniungatur formae mediantibus dispositionibus: non quod illae dispositiones perimentur, immo magis complentur sive in corpore humano, sive in aliis. Observatio igitur iustitiae introducit sapientiam. Unde Sapientiae septimo (26 sq.): Candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius. Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat et per nationes in animas sanctas se transfert.".

Die Begierde nach der Weisheit bringt mit sich die Begierde nach der Zucht: „Quomodo autem habetur haec sapientia, patet et auctoritate et exemplo. De primo Sapientiae sexto (18 sqq.): Initium enim illius verissima est disciplinae concupiscentia. Cura ergo disciplinae dilectio est, et dilectio custodia legum illius est; custoditio autem

legum consummatio incorruptionis est; incorruptio autem facit esse proximum Deo. Concupiscentia itaque sapientiae ducit ad regnum perpetuum. Concupiscentia ergo sapientiae generat concupiscentiam disciplinae." Die Zucht ist zweifach: eine erlernte (gehörte, theoretische) und eine geübte (praktische). Letztere findet sich bei wenigen; darum gelangen auch wenige zur wahren Weisheit: „Disciplina autem duplex est: scholastica et monastica sive morum; et non sufficit ad habendam sapientiam scholastica sine monastica; quia non audiendo solum, sed observando fit homo sapiens. Unde in Psalmo (118, 66) de sapientia: Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me. Scientia enim non habetur, nisi praecedat disciplina; nec disciplina, nisi praecedat bonitas; et sic per bonitatem et disciplinam inest nobis scientia. — Aegrotus enim audiendo medicum nunquam sanatur, nisi praecepta eius observet, sicut dicit Philosophus secundo Ethicorum. Per istam autem viam sapientiae pauci vadunt, et ideo pauci perveniunt ad veram sapientiam." Das Verlangen nach Zucht macht sie lieben und so üben. Dadurch wird die Seele geheiligt und von aller Liebe zu den Geschöpfen losgeschält: „Concupiscentia disciplinae parit dilectionem. Cura ergo disciplinae est dilectio. Si enim habes disciplinae dilectionem, eris amator virtutis in te et in aliis et in suo fonte. Disciplina autem non debet esse servilis, sed liberalis, ut diligat disciplinantem, ut ex amore faciat, non ex timore. Si enim propter disciplinam es pauper, oportet, ut diligas paupertatem; et sic de aliis. Dilectio autem custodia legum est. Si enim diligis bonum, observas legem, quia finis praecepti est caritas de corde puro (1. Tim. 1, 5). Quando autem custodis legem, sanctificaris et efficeris plenus Spiritu Sancto; et tunc abstrahe is ab omni amore, qui non est Deus."

Die Heiligkeit ist losgeschält von aller ungeordneten Liebe und macht gottförmig: „Haec enim sanctitas est, quam describit Dionysius de Divinis Nominibus, capitulo duodecimo: ‚Sanctitas, inquit, est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia.' Sanctificari ergo est abstrahi ab omni amore inquinativo et corruptivo, qui potest animam corrumpere. In hoc debet creatura assimilari Creatori: Sancti, inquit (Lev. 11, 45), estote, quoniam ego sanctus sum. Haec sanctitas facit deiformem; et ideo illi Spiritus seraphici dicebant (Is. 6, 3): Sanctus, sanctus, sanctus." Die Heiligkeit ist die unmittelbare Zubereitung zur Weisheit, deren Tor aber das heftige Verlangen nach derselben. Durch Wünschen und Bitten wird sie erlangt: „Cum autem anima deiformis facta est, statim intrat in eam Sapientia, quia candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis; et sequitur: per nationes in animas sanctas se transfert, Sapientiae septimo (26 sq). Sine sanctitate non est homo sapiens. Unde (27, 12) in Ecclesiastico: Homo sanctus in sapientia manet sicut sol; nam stultus sicut luna mutatur. Sanctitas immediata dispositio est ad sapientiam: ergo concupiscentia et vehemens desiderium porta est sapientiae; Sapientiae septimo (7 sqq): Optavi, et datus est mihi sensus: et invocavi, et venit in me spiritus sapientiae. Et praeposui illam regnis

et sedibus, et divitias nihil duxi in comparatione illius, usque ibi: Laetatus sum in omnibus, quoniam antecedebat me ista sapientia, et ignorabam, quoniam omnium horum mater est. — Sed dicit, quod habuit illam optando et invocando. Si enim summum bonum est, summe amanda est; sie autem omne bonum est, universaliter appetenda est et super omnia.“ Ein Beispiel ist Salomon. Darum gilt es, inständig bitten. Das beharrliche eindringliche Verlangen nach der Weisheit tilgt alle irdischen Wünsche und erhebt den Menschen hoch über die Welt: „Similiter patet exemplo Salomonis (3 Reg. 3, 9 sqq.), quia non petivit aurum et argentum, sed cor docile; ideo venit in eum. Unde (1, 5 sq.) Jacobus: Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, et dabitur ei. Postulet autem in fide nihil haesitans. Qui enim haesitat non est disciplinatus. Haec est ergo porta. Huiusmodi autem concupiscentia exstinguit omnes concupiscentias et hominem sublevatum facit a mundo. Unde (Sap. 8, 2) dicit: Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea, et quaesivi sponsam mihi eam assumere, et amator factus sum formae illius.“

Die Form (Beschaffenheit) der Weisheit ist wunderbar; ihr Anblick erfüllt mit Bewunderung und Entzücken: ‚Forma autem sapientia est mirabilis, et nullus eam aspicit sine admiratione et ecstasi, ut dicitur de Esther (2, 14) et de Salomone (3 Reg. 10, 5 et 24; Matth. 12, 42), cuius vultum desiderabat videre universa terra; et Regina Saba venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis; et cum videret ordines ministrantium vestesque eorum et pincernas et holocausta, quae offerebat in domo Domini, non habebat ultra spiritum.“ Verabscheuungswürdig aber ist es, gegen die Weisheit gleichgültig zu sein. Ein großer Frevel war es bei den Juden, nicht hören zu wollen die Weisheit aus dem Munde der ewigen Weisheit; aber noch größer ist der Frevel bei uns, die wir Christus unter uns haben, wenn wir seine Weisheit nicht hören wollen: „Sed timendum quod dicit Dominus in Evangelio (l. c.): Regina austri resurget in iudicio cum generatione ista et condemnabit eam, quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis, et plus quam Salomon hic. Judaei nolebant audire sapientiam de ore Sapientiae; et nos habemus Christum intra nos, et nolumus audire sapientiam eius. Abominatio maxima est, quod filia regis pulcherrima offertur nobis in sponsam et potius volumus copulari ancillae turpissimae et meretricari; et volumus reverti in Aegyptum ad cibum vilissimum, et nolumus refici cibo caelesti.“ Die Form der Weisheit ist wunderbar und strahlt in vierfachem Lichte. Sie erscheint einförmig in den Regeln des göttlichen Gesetzes, vielförmig in den Geheimnissen der Heiligen Schrift, allförmig in den Spuren der göttlichen Werke, un-(kein-)förmig in erhabenen göttlichen Verzückungen: „Ista forma est mirabilis, quia modo est uniformis, modo est multiformis, modo omniformis, modo nulliformis. Quadriformi igitur se vestit lumine. Apparet autem uniformis in regulis divinarum legum, multiformis in mysteriis divinarum Scripturarum,

omniformis in vestigiis divinorum operum, nulliformis in suspendiis divinorum excessuum."

Die Weisheit erscheint einförmig (unveränderlich) in den Regeln des göttlichen Gesetzes, die uns binden und lehren, hoch zu ehren den ewigen Ursprung (unseren Schöpfer), vollkommen zu glauben der ewigen Wahrheit und aus allen Kräften zu hoffen und zu lieben das höchste Gut: „De primo, Sapientiae sexto (13): Clara est et quae nunquam marcescit sapientia — quia apud illam (Iac. 1, 17) non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio — (Sap. l. c.) et facile videtur ab his qui diligunt eam, et invenitur ab his qui quaerunt illam. Praeoccupat qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat. Haec igitur apparet immutabilis in regulis divinarum legum, quae nos ligant. Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest, utpote quod summum principium summe venerandum; quod summo vero summe credendum et assentiendum; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum. — Et haec sunt in prima tabula; et in his apparet sapientia, quod ita certa sunt, quod aliter esse non possunt." Diese Regeln sind unfehlbar, unbezweifelbar, unbeurteilbar: „Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium, et non est de illis. Et ideo clara est haec sapientia." Die Regeln sind auch unveränderlich, unbeengt (unbegrenzt), unendlich. Sie sind so gewiß, daß ihnen durchaus nicht widersprochen werden kann: „Sunt etiam incommutabiles, incoarctabiles, interminabiles; et ideo nunquam marcescit. Sic enim certae sunt, ut nullo modo sit eis contradicere ‚nisi ad exterius rationem' secundum Philosophum, in libro primo Posteriorum." Sie wurzeln nämlich im ewigen Lichte und führen in dasselbe, ohne daß es deshalb geschaut wird. Sie können sich keineswegs auf ein geschaffenes Licht gründen; denn sonst müßte dies unbegrenzt und unendlich sein, weil eben diese Regeln unbegrenzt und dem Geiste aller erkennbar sind. In diesen Regeln strahlt göttliche Weisheit über die Seele: „Hae enim radicantur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur. Nec est dicendum, quod fundantur in aliqua luce creata, utpote in aliqua Intelligentia, quae illuminet mentes; quia, cum illae regulae sint incoarctabiles, quia mentibus omnium se offerunt, tunc sequeretur, quod lux creata esset incoarctabilis et esset actus purus, quod absit; et qui hoc dicit enervat fontem sapientiae et facit idolum, ut Angelum, Deum, et plus quam qui lapidem Deum facit. Haec enim sapientia radiat super animam, quia assistit prae foribus ut se, inquit (Sap. 6, 14 sq.), prior illis ostendat."

Die Weisheit erscheint vielförmig in den Geheimnissen der Heiligen Schrift, wie St. Paulus (Eph. 3, 8 ff.) lehrt: „Item, apparet sapientia ut multiformis in mysteriis divinarum Scripturarum. Hanc multiformitatem mysteriorum ostendit Apostolus, ad Ephesios: Mihi omnium Sanctorum minimo data est haec gratia in gentibus, evangelizare investigabiles divitias gratiae Christi et illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit, ut innotescat Principatibus et Potestatibus in caelestibus

per Ecclesiam multiformis sapientia Dei. Non est intelligendum, quod Paulus doceat Angelos, sed dicitur innotescere, quia ministerio ipsorum innotescunt, sicut dicitur, quod Lex per Angelos data est, hoc est per ministerium Angelorum." Diese Weisheit heißt vielförmig, weil sie auf vielerlei Art ausgedrückt wird: in vielen Bildern, Geheimnissen und Zeichen, damit sie den Stolzen verborgen, den Demütigen offenbart werde: „Haec igitur sapientia dicitur multiformis, quia multi sunt modi exprimendi; et ideo necesse fuit, ut ostendatur sapientia in multis figuris, multis Sacramentis, multis signis, ut etiam veletur superbis, aperiatur humilibus. Haec velamina claudunt Christum, occultant sapientibus (i. e. mundi) et immundis. Unde (11, 25) in Matthaeo: Confiteor tibi, Pater domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Et ideo bene ait Apostolus: Mihi omnium Sanctorum minimo etc." In der Heiligen Schrift gibt es ein dreifaches Verständnis. Sie lehrt nämlich, was zu glauben, zu hoffen und in Liebe zu tun ist: „Sed quomodo Paulus evangelizat investigabiles divitias gratiae Christi? Sic: Nunc, inquit (1 Cor. 13, 13), manent fides, spes, caritas, tria haec. — Triplex refulget intelligentia in Scriptura, quae docet, quid credendum, quid exspectandum, quid operandum: quid credendum quantum ad fidem; quid exspectandum quantum ad spem; quid operandum quantum ad caritatem, quae consistit in operatione, non solum in affectione, Ioannis decimo quarto (23): Si quis diligit me, sermonem meum servabit. Et quaelibet istarum est bifurcata."

Die Heilige Schrift lehrt, was zu glauben ist, gleichnisweise, in sinnbildlicher Bedeutung (Allegorie). Diese ist doppelt: die eine bezieht sich auf das Haupt, die andere auf den Leib. Das Haupt ist Christus, der Leib die Kirche: „Fides enim est in iunctura capitis et corporis. Refulgentia quantum ad fidem est allegoria, et haec duplex: una ad caput, alia ad corpus. Est enim una, quae fertur ad caput crucifixum, natum etc.; alia, quae fertur ad corpus, ad Ecclesiam primam, mediam et ultimam; et hoc modo laudat Ecclesiam Salomon in Cantico (6, 9; 3, 6; 8, 5) secundum triplicem illum statum. Quae est ista, inquit, quae ascendit, quasi aurora consurgens, pulcra ut luna, electa ut sol etc. — Quae est ista, quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris etc. — Quae est ista, quae ascendit de deserto deliciis affluens et innixa super dilectum suum?" Vom Haupte spricht St. Paulus im ersten Korintherbrief (10, 1—4): „De allegoria capitis dicit Paulus: Nolo, vos ignorare, fratres, quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt, et omnes mare transierunt, et omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eandem escam spiritualem manducaverunt, et omnes eundem potum spiritualem biberunt. Bibebant autem de spirituali consequente eos petra; petra autem erat Christus." Vom Leibe ist Rede im Galaterbrief (4, 22—24): „De allegoria corporis: Scriptum est, quoniam Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera; sed qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de

libera, per repromissionem, quae sunt per allegoriam dicta. Haec autem sunt duo testamenta. Non oportuit, ut amplius explanaret, quia per illa intelliguntur duo populi." Zur Erkenntnis dessen, was wir in Hoffnung zu erwarten, dient das erhebende Vorbild (Anagogie): das himmlische und überhimmlische, indem es aufführt zu den himmlischen Geistern und zu Gott dem Dreieinen selbst: „Iuxta aliam intelligentiam, quae est per spem, quid scilicet est exspectandum, sumitur anagogia, et haec duplex, scilicet caelestis, ut ibi (Gen. 15, 5): Abraham, suspice caelum et numera stellas, si potes, scilicet caelestes Intelligentias; et in Iob (38, 33): Nunquid nosti ordinem caeli, aut rationem eius pones in terra? — Alia supercaelestis, ut in Abraham, qui ‚tres vidit et unum adoravit' (ut Gen. 18, 2 exponunt Aug. et Ambr.), quia in illis Trinitas apparuit; et in duobus Angelis, qui missi sunt Sodomam, Filius et Spiritus Sanctus, qui mittuntur a Patre; et ideo, quia Pater nunquam missus est, ibi non apparuit, sed apparuit in illis tribus, quia Pater apparuit, sed nunquam missus est. — Hugo dicit ista vocabula: hierarchia caelestis, supercaelestis, subcaelestis. Quidam dicunt, quod improprie dicantur: sed falsum est, quia utrobique et sacer principatus."

Der dritte Sinn ist der sittliche, moralische (Tropologie), welcher lehrt, was zu tun ist. Auch dieser ist doppelt; der eine bezieht sich auf das tätige, der andere auf das beschauliche Leben: „Tertia est tropologia iuxta tertiam intelligentiam, quae docet, quid agendum. Haec duplex: quaedam pertinet ad activam, ubi docetur, quid agendum; quaedam ad contemplativam, ubi docetur, quomodo contemplandum, quomodo anima feratur in Deum; nec tamen est anagogia, cum sit praeparatio animae, et sic ab infimo tendit ad supremum." Diese Weisheit ist den Stolzen verborgen; denn sie können die Heilige Schrift nicht verstehen: „Haec ergo sapientia est abscondita et velata superbis, qui non sunt potentes Scripturas intelligere. Scripturae intelligi non possunt nec mysteria, nisi sciatur decursus mundi et dispositio hierarchica." In diesen Geheimnissen offenbart sich aufs schönste Gottes Weisheit, indem sich mit der Wahrheit auch die Vorsicht (Klugheit) verbinden muß: „In his ergo mysteriis pulcherrime apparet Dei sapientia, plus etiam quam primo modo. Sicut, verbi gratia, volo laudare sponsam, quod sit pulcra, quod sit verax; si dicam simpliciter: pulcra est, verax est; non afficitur multum cor meum, sed cum (Cant. 1, 9) dico: Pulcrae sunt genae tuae sicut turturis, collum tuum sicut monilia; mirabiliter eam commendo, dum intelligo. Commendo enim eam non solum ut castam et honestam, sed quod propter amorem sponsi casta est et amorosa. Turtur enim avis casta est et amorosa, quia propter amorem comparis, ipso vivente, nulli coniungitur nec post eius mortem. Sponsa igitur honesta non est, quia casta, sed quia casta propter amorem sponsi. Pulcrae igitur sunt genae, quae sunt prominentes, in quibus apparet pulcritudo. Collum tuum sicut monilia: collum, per quod vox emittitur, veritas; monilia, quae ornant pectus et stringunt, discretio, quia, si quis dicat veritatem et non, quando debet, vel ut non debet, vel ubi non debet, vel quibus non debet; non est pulcra veritas." Diese Weisheit wird nach dem Maße des Glaubens gegeben; denn je

mehr jemand demütig glaubt und seinen Verstand unterwirft, desto weiser wird er: „Haec sapientia resultat ex multis mysteriis Scripturae, sicut ex multis speculis fiunt multiplicationes radiorum et ignium; haec sunt specula mulierum (Ex. 38, 8) de quibus fit labrum aeneum; haec est Scriptura (2 Cor. 3, 18), ut revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformemur a claritate in claritatem: a claritate allegoriae in claritatem anagogiae, et rursus tropologiae. Haec sapientia datur secundum mensuram fidei (Rom. 12, 3) et unicuique, sicut Deus divisit mensuram fidei; quia, secundum quod homo magis intellectum captivat, secundum hoc sapientior efficitur, et fides habetur per humilitatem. Huiusmodi sapientiae Paulus dicit se professorem. Moyses autem posuit regulas et leges, ideo habuit faciem cornutam, sed Apostolus revelatam."

Das dritte Antlitz der Weisheit ist allförmig in den Spuren der Werke Gottes. Obwohl dieses Buch der Geschöpfe so offen vor uns liegt, ist es doch so wenig gekannt. „Item, tertia facies sapientiae est omniformis in vestigiis divinorum operum. Unde (1, 6 sqq.) in Ecclesiastico: Radix sapientiae cui revelata est, et astutias illius quis agnovit? Disciplina sapientiae cui revelata est et manifestata, et multiplicationem ingressus illius quis intellexit? Unus est altissimus Creator omnium omnipotens. Sequitur: Ipse creavit illam in Spiritu Sancto et vidit et dinumeravit et dimensus est et effudit illam super omnia opera sua. Haec sapientia manifestata est; unde (Prov. 1, 20): Sapientia foris clamitat, in plateis dat vocem suam. Et tamen nos non invenimus eam, sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo; sic nos; unde haec scriptura facta est nobis Graeca, barbara et Hebraea et penitus ignota in suo fonte." Diese Weisheit ist in allen Dingen; denn alle deren Eigenschaften sind weise geregelt und zeigen göttliche Weisheit. Aber neugieriges Erforschen der Geschöpfe bringt nicht diese Weisheit, entfernt vielmehr von ihr: „Ista sapientia diffusa est in omni re, quia quaelibet res secundum quamlibet proprietatem habet regulam sapientiae et ostendit sapientiam divinam; et qui sciret omnes proprietates manifeste videret sapientiam istam. Et ad hoc considerandum dederunt se philosophi et etiam ipse Salomon; unde ipsemet se redarguit (Eccle. 7, 24) dicens: Dixi sapiens efficiar; et ipsa longius recessit a me. Quando enim per curiosam perscrutationem creaturarum dat se quis ad investigandam istam sapientiam; tunc longius recedit." Gottes Werk aber dreifach benannt: Wesenheit, volle Wesenheit und gottbildliche Wesenheit, über welche ausgegossen ist Gottes Weisheit: „Opus autem Dei tripliciter dicitur: primo modo essentia, quodcumque illud sit et in quocumque genere sive substantiae, sive accidentis; alio modo essentia completa, scilicet sola substantia; tertio modo essentia ad imaginem Dei facta, ut spiritualis creatura. — Super has effusa est sapientia Dei, sicut super opera sua."

Die Ordnung darin ist, daß Gott jede Wesenheit schafft nach Maß, Zahl und Gewicht und damit gibt die Form, wodurch sie besteht, die Art, wodurch sie unterschieden wird, die Ordnung, wodurch sie paßt (entspricht). Darum wird die Spur erkannt und

die Weisheit offenbar. Diese Spur in Gottes Werken führt zur göttlichen Weisheit, die hocherhaben ist über alles Maß, alle Zahl, alles Gewicht (geschöpflicher Art): „Est autem ordo in his. Deus enim creat quamcumque essentiam (Sap. 11, 21) in mensura et numero et pondere; et dando haec, dat modum speciem et ordinem; modus est, quo constat; species, qua discernitur; ordo, quo congruit. Non est enim aliqua creatura, quae non habeat mensuram, numerum et inclinationem; et in his attenditur vestigium, et manifestatur sapientia, sicut pes in vestigio; et hoc vestigium in illam sapientiam ducit, in qua est modus sine modo, numerus sine numero, ordo sine ordine." Die Wesenheit ist eine höhere Spur, insofern sie das göttliche Wesen darstellt. Jede geschaffene Wesenheit hat nämlich Stoff, Form, Zusammensetzung: einen ersten Seinsgrund, ein bestimmendes Ergänzungsmittel und ein Verbindungsglied: Wesenheit, Kraft und Wirken. Darin liegt das Abbild der Dreieinigkeit: „In substantia autem est altius vestigium, quod repraesentat divinam essentiam. Habet enim omnis creata substantia materiam, formam, compositionem: originale principium seu fundamentum, formale complementum et glutinum; habet substantiam, virtutem et operationem. — Et in his repraesentatur mysterium Trinitatis: Pater, origo; Filius, imago; Spiritus, Sanctus compago." Der erste Seinsgrund unterscheidet sich vom bestimmenden Ergänzungsmittel beim Geschöpfe nicht nach Art einer Person oder einer Eigenschaft, sondern wie Prinzipien, deren eines tätig, das andere aufnehmend ist: „Ratio autem originalis principii a formali complemento habet distinctionem in creatura, non quidem hypostaticam, ut est in divinis, nec accidentalem, sed sicut principiorum, quorum unum activum, alterum passivum. Et hoc tollere a creatura est tollere ab ea repraesentationem Trinitatis; ut dicere, quod creatura sit purus actus et non habeat compositionem." Dagegen läßt sich nicht einwenden, zur Zusammensetzung genüge das Sein von einem andern. Nur in Gott gibt es ein durchaus einfaches Sein. Im Geschöpfe aber unterscheidet sich Sein, Gut-Sein und So-Sein. „Nec valet id quod dicitur, quod composita est, pro eo quod est ab alio, quia esse ab alio compositionem non facit; quia tunc Filius esset compositus, cum sit a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Solum enim esse divinum simplex est; nec differt in eo esse et sic esse et bene esse. Et ideo esse dicitur nomen Dei (Ex. 3, 14), quia esse in Deo est id quod est Deus. In creatura autem differt esse et bene esse et sic esse."

Eine andere Spur dieser Weisheit ist Wesen, Kraft, Tätigkeit. Die Kraft ist vom Wesen; die Tätigkeit (Wirken) vom Wesen und der Kraft. Vom Wesen haben die Dinge das Sein, von der Kraft das Leben, von der Tätigkeit das Bewirken (Wirkung): „Vestigium aliud huius sapientiae est substantia, virtus et operatio; virtus est a substantia, operatio a substantia et virtute; res a substantia habet esse, a virtute vigere, ab operatione efficere. Virtus etiam non est substantiae accidentalis, licet Philosophus dicat, quod naturalis potentia est qualitas. Ipse enim loquitur, prout dicit modum consequentem substantiam; sicut patet, quia durum et molle dicunt modum

substantiam consequentem.“ Auch gibt es Geschöpfe, die nach Gottes Ebenbild gemacht sind, entweder der Natur oder der Gnade nach: ersteres indem die Dreieinigkeit im Gedächtnis, Verstand und Willen widerstrahlt; durch letzteres (Gnade) ist die Seele besiegelt und empfängt damit Unsterblichkeit, Verständnis (Einsicht, Weisheit), Annehmlichkeit (Freude, Wonne). Unsterblichkeit, insofern im Gedächtnis die Ewigkeit erfaßt wird; Weisheit, insofern die Wahrheit im Verstande widerstrahlt; Wonne, insofern die Güte den Willen erfreut. So ist es in den reinen Geistern und in den begnadeten Seelen. Die ganze Welt ist demnach wie ein lichtvoller Spiegel der göttlichen Weisheit: „Item, est creatura ad imaginem Dei facta; et hoc vel secundum imaginem naturalem, vel gratuitam; illa est memoria, intelligentia et voluntas, in quibus relucet Trinitas; et hac sigillatur anima, et in hac sigillatione recipit immortalitatem, secundum quod in memoria tenetur aeternitas; sapientiam, secundum quod in intelligentia refulget veritas; iucunditatem, secundum quod in voluntate delectat bonitas. Haec quidem sunt in intelligentiis, vel substantiis reformatis. — Et sic patet, quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem.“

Das vierte Antlitz der Weisheit ist das schwierigste, weil es keinförmig (ohn-, unförmig) ist und anscheinend die vorhergehenden zerstört. Das ist die Weisheit der Vollkommenen. Um diese zu erlangen, müssen wir vollkommen sein: „Quarta facies sapientiae est difficillima quia est nulliformis, quod videtur destructivum praecedentium, non tamen est. De hac enim dicit Apostolus primae ad Corinthios secundo (6—10): Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam non huius saeculi; sed loquimur sapientiam in mysterio absconditam, quam nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus autem omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Hanc sapientiam docuit Paulus Dionysium et Timotheum et ceteros perfectos, et ab aliis abscondit. Oportet ergo, nos esse perfectos, ut ad hanc sapientiam veniamus. Quae retro sunt, inquit (Phil. 3, 12 sq.), obliviscens, ad anteriora me extendo, si quo modo comprehendam.“ Diese verborgene Weisheit ist der Zustand der christlichen Weisheit, welche das Ziel und Ende aller anderen Wissenschaften ist. Dies ist die mystische Theologie. Um dies hohe Ziel zu erreichen, muß die Seele losgeschält sein von allem anderen Verlangen und von aller anderen Sorge, und sich erheben über die Sinne und die bloße Verstandestätigkeit: so findet dann im Seelengrunde die Liebeseinigung statt: „Haec sapientia abscondita est in mysterio. Sed quomodo? Si in cor hominis non ascendit, quomodo comprehendetur, cum sit nulliformis? — Nota, quod hic est status sapientiae christianae; unde cum Dionysius multos libros fecisset, hic consummavit, scilicet in Mystica Theologia. Unde oportet, quod homo sit instructus multis et omnibus praecedentibus. De mystica theologia Dionysius (c. 1, § 1): „Tu autem, inquit, o Timothee amice, circa mysticas visiones forti actione

et contritione, sensus derelinque" etc. (vide supra dicta ex Itinerario c. 7); vult enim dicere, quod oportet, quod sit solutus ab omnibus; quae ibi numerat, et quod omnia dimittat; quasi diceret: super omnem substantiam et cognitionem est ille quem volo intelligere. Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris; et haec omnes transcendit. — Unde patet, quod non est tota beatitudo in intellectiva."

Diese mystische Beschauung ist ein Werk der Gnade; doch kann auch eigener Fleiß dazu helfen, daß sich die Seele trennt von allem, was Gott nicht ist und sogar soweit nur möglich von sich selber; das ist dann die höchste Vereinigung mittels der Liebe, die alles Verständnis und alle Wissenschaft überragt: „Haec autem contemplatio fit per gratiam, et tamen iuvat industria, scilicet ut separet se ab omni eo, quod Deus non est, et a se ipso, si possibile esset. Et haec est suprema unitio per amorem. Et quod solum per amorem fiat, dicit Apostolus (Eph. 3, 17 sq): In caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo, latitudo, sublimitas et profundum. Iste amor transcendit omnem intellectum et scientiam." Nur der, dem Gott es offenbart, erfaßt diese erhabene Weisheit. Wenn die Seele so gottvereint ist, schlummert sie in gewissem Sinne und im gewissen Sinne wacht sie. Der Wille allein wacht und gebietet allen anderen Seelenkräften Schweigen. Wie den Sinnen entrückt kommt die Seele ganz außer sich. Da auch der Verstand schweigt, läßt sich dieser Zustand nicht recht ausdrücken: „Sed si scientiam transcendit, quomodo videri potest sapientia ista? Propter hoc addit (v. 20) Apostolus: Ei autem, qui potens est omnia facere superabundanter, quam petimus, aut intelligimus etc.; quia non est cuiuslibet, nisi cui Deus revelat. Propter quod dicit. (1 Cor. 2, 10) Apostolus: Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Unde cum mens in illa unione coniuncta est Deo, dormit quodam modo, et quodam modo vigilat (Cant. 5, 2): Ego dormio, et cor meum vigilat. Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit; et tunc homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus et audit arcana verba, quae non licet homini loqui (2 Cor. 12, 4), quia tantum sunt in affectu. Unde cum exprimi non possit nisi quod concipitur, nec concipitur nisi quod intelligitur, et intellectus silet; sequitur, quod quasi nihil possit loqui et explicare." Zu dieser erhabenen Weisheit gelangt man nur durch die Gnadengabe des Heiligen Geistes, unser Verstand ist dazu unzulänglich. Die drei ersten Formen der Weisheit finden sich häufig, die letzte aber nur selten: „Et ita est; et quia ad istam sapientiam non pervenitur nisi per gratiam, ideo auctor sapiens quaecumque sunt absconsa et improvisa Sancto Spiritui et ipsi Verbo attribuit revelanda; et ideo (Sap. 7, 21 sq.) dicit: Quaecumque sunt absconsa et improvisa didici; omnium enim artifex docuit me sapientia. Et idem dicit, quod Paulus. Est enim in illa spiritus intelligentiae sanctus, unicus, multiplex, subtilis

etc. Iste spiritus levat animam et docet improvisa. Et hic est digitus Dei, ad quem magus Pharaonis (Ex. 8, 19) non potest attingere, scilicet intellectus noster. — De primis sapientes multi habent, de hac autem pauci."

Diese hohe Liebe trennt von aller anderen Zuneigung wegen der einzigen Liebe zum Bräutigam; sie schläfert ein, macht stille alle anderen Seelenkräfte und hebt empor, führt zu Gott. So ist der Mensch wie tot. Allem anderen abgestorben, lebt er nur noch für Gott: „Iste autem amor est sequestrativus, soporativus, sursumactivus. Sequestrat enim ab omni affectu alio propter sponsi affectum unicum; soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit; sursum agit, quia ducit in Deum. Et sic est homo quasi mortuus; et ideo (Cant. 8, 6) dicitur: Fortis ut mors dilectio, quia separat ab omnibus. Oportet enim, hominem mori per illum amorem, ut sursum agatur. Unde (Ex. 33, 20) non videbit me homo et vivet. Et tunc in tali unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit; quia idem intimum et summum, secundum Augustinum. (Deus est mentis intimum et supremum, quia ipse dat menti esse, vigere etc. et ipse solus superior est mente.) De illo summo dicitur (3, 5) in Cantico: Adiuro vos, filiae Jerusalem, ne suscitetis neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit." Es ist dies eben der mystische Tod, von dem bereits oben mehrmals Rede war, der die Abkehr von allem, was nicht Gott ist, also auch von uns selbst, soweit nur immer möglich, und die volle, gänzliche Zukehr zu Gott, unserem Eins und Alles, so recht ein Werk des Heiligen Geistes, eine Wirkung der Gabe der Weisheit, die ja so wahrhaft die Liebe vollendet.

In diese hohe Weisheit geht der Verstand nicht ein, sondern nur der Wille, nur die wahre vollkommene Liebe. Zu dem Ende führt der Heilige Geist in die Beschauung in caligine, in der dies Gnadenwerk vollbracht wird: „Iuvat autem nos ad veniendum ad illum somnum superferri omnibus sensibus, omnibus operationibus intellectualibus, quae sunt cum phantasmatibus annexis, dimittere etiam angelicas Intelligentias, ut (Cant. 3, 3 sq.) dicatur: Invenerunt me vigiles, qui custodiunt civitatem; paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea. Et hoc docet Dionysius, dimittere sensibilia, intellectualia, entia, non entia: et vocat temporalia non entia, quia sunt in continua variatione; et sic intrare in tenebrarum radium. Dicitur tenebra, quia intellectus non capit; et tamen anima summe illustratur". Um diese hohe Weisheit gilt es inständig zu bitten; darum betet der hl. Dionysius so innig, wie wir oben (Itinerarium cap. 7) schon gehört haben: „Et quia hoc non habetur nisi per orationem, ideo Dionysius incipit ab oratione dicens: ‚Trinitas supersubstantialis, superdea, superbona'; et intellige, quod hoc dicitur non respectu Dei, sed respectu intellectus nostri; quia magis est substantia, quam intellectus noster capiat, et magis Deus; et sic de aliis. Et post: ‚amoventes oculos mentis', quia mens oculis intellectualibus aspicere non potest, et ideo amovendi sunt. Et ideo dicitur (6, 4) in Cantico: Averte oculos tuos a me, ipsi me avolare fecerunt. Tunc Christus recedit, quando mens oculis intellectualibus nititur illam sapientiam videre; quia ibi non intrat intellectus, sed affectus. Unde (4, 9) in Cantico: Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa; vulnerasti cor

meum in uno oculorum tuorum, quia affectus vadit usque ad profundum Christi; et in uno crine colli tui; crinis significat elevationem mentalium considerationum."

Dieser Aufstieg des Geistes wird gewirkt in der Kraft des Heiligen Geistes, durch mächtigste Gnadenanregung; wir unserseits können das Feuer nur nähren durch demütiges, inständiges Gebet: Et post Dionysius: ,Tu autem, amice Timothee, circa mysticas visiones, forti contritione et actione sensus derelinque et intellectuales operationes' etc. Et innuit, quod iste ascensus fit per vigorem et commotionem fortissimam Spiritus Sancti; sicut dicitur (3 Reg. 19, 11) de Elia: Ecce, spiritus subvertens montes et conterens petras etc.' Hunc ignem non est in potestate nostra habere; sed si Deus dat desuper, sacerdotis est nutrire et ligna subiicere (cfr. Lev. 6, 12) per orationem." Durch Bejahung und Verneinung findet der Aufstieg statt Die Verneinung ist die angemessenste Art: „Iste autem ascensus fit per affirmationem et ablationem: per affirmationem, a summo usque ad infimum; per ablationem, ab infimo usque ad summum; et iste modus est conveniens magis, ut: non est hoc, non est illud; nec privo ego a Deo quod suum est, vel in ipso est, sed attribuo meliori modo et altiori, quam ego intelligo." Der Verneinung folgt stets die Liebe. Die mittels der Verneinung erlangte Gotteserkenntnis befähigt uns am besten dazu: „Ablationem sequitur amor semper. Unde Moyses primo a senioribus sequestratur, secundo ascendit in montem, tertio intrat caliginem. Aliud exemplum: qui sculpit figuram nihil ponit, immo removet et in ipso lapide relinquit formam nobilem et pulcram. Sic notitia Divinitatis per ablationem relinquit in nobis nobilissimam dispositionem." Dieser geheimnisvolle Schlaf wird mannigfach gesinnbildet. Damit der Heilige Geist uns durch die Gabe der Weisheit zu demselben führe, müssen wir bitten. Dann wird der Geist über sich selbst erhoben und hoch erleuchtet: „Istud somnium significat mors Christi, sepultura Christi, transitus maris rubri, transitus in terram promissionis. — Quod iterum Spiritus Sanctus commoveat ad hoc, nota de Moyse, quem duxit ignis ad interiora deserti (Ex. 3, 1), ubi accepit illustrationes. Ista ergo est sapientiae forma; isti sunt excessus mentales."

Kurz und bündig faßt der heilige Kirchenlehrer das mystische Leben in Vorbereitung, Übung und Vervollkommnung zusammen in seiner mystischen Schrift „De triplici via" (Cap. 1, § 3). Dies mystische Leben ist ihm der Weisheitsfunke. Dieser muß gesammelt, entzündet und emporgehoben werden (emporlodern): „Postremo sequitur, qualiter nos exercere debemus ad igniculum sapientia Hoc autem faciendum est hoc ordine: quia iste igniculus est primo congregandus, secundo inflammandus, tertio sublevandus." Dieser mystische Funke wird gesammelt durch Losschälung von aller Liebe zu den Geschöpfen: „Congregatur autem per reductionem affectionis ab omni amore creaturae, a cuius quidem amore debet affectio revocari, quoniam amor creaturae non proficit; et si proficit, non reficit; et si reficit, non sufficit; et ideo omnis amor talis ab affectu debet omnino elongari." Entzündet wird derselbe an der Liebe des Bräutigams, und zwar in bezug auf sich selbst oder auf die Himmelsbürger oder auf den Bräutigam selber. Dies geschieht, wenn man bedenkt, daß durch die Liebe jedes Bedürfnis gestillt werden kann, daß durch die Liebe

in den Seligen die Fülle alles Guten ist und die Gegenwart des Höchstbegehrenswerten erlangt wird: Secundo, inflammandus est, et hoc ex conversione affectionis super amorem Sponsi. Et hoc quidem fit vel comparando ipsum amorem ad se ipsum, vel ad affectum supernorum civium, vel ad ipsum Sponsum. Tunc autem hoc facit, quando attendit, quod per amorem suppleri potest omnis indigentia, quod per amorem est in Beatis omnis boni abundantia, quod per amorem habetur ipsius summe desiderabilis praesentia. Haec sunt, quae affectum inflammant."

Der Weisheitsfunke muß auch emporlodern über alles Sinnliche, Einbildliche und Erkennbare. Der, den die Seele vollkommen zu lieben wünscht, ist ja nicht sinnlich wahrnehmbar, weil man ihn nicht sehen, hören, riechen, schmecken, berühren kann. Er ist nicht der Einbildung zugänglich, weil nicht begrenzt, nicht bildlich, zählbar, umschreibbar, veränderlich; nicht erkennbar, weil nicht beweisbar, nicht bestimmbar, nicht vermutlich, schätzbar und erfindlich, aber ganz ersehnenswert: „Tertio, sublevandus est, et hoc supra omne sensibile, imaginabile et intelligibile, hoc ordine, ut homo immediate de ipso, quem optat perfecte diligere, primo meditando dicat sibi, quod ille quem diligit non est sensibilis, quia non est visibilis, audibilis, odorabilis, gustabilis, tangibilis, et ideo non est sensibilis, sed totus desiderabilis (Cant. 5, 16). Secundo, ut cogitet, quod non est imaginabilis, quia non est terminabilis, figurabilis, numerabilis, circumscriptibilis, commutabilis, et ideo non est imaginabilis, sed totus desiderabilis. Tertio, ut cogitet, quod non est intelligibilis, quia non est demonstrabilis, definibilis, opinabilis, aestimabilis, investigabilis, et ideo non est intelligibilis, sed totus desiderabilis." Im Corollarium (§ 4) wird darauf hingewiesen, daß all unser Betrachten sich richten muß auf die Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Das Ziel aber all unseres Denkens und Wirkens ist die Vereinigung der Seele mit Gott, das ist die wahre Weisheit, in der die wahre erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis besteht (vgl. 3. Sent d. 35. qu. 1): „Ex his igitur liquide patet, qualiter ad sapientiam sacrae Scripturae pervenitur meditando circa viam purgativam, illuminativam et perfectivam. Et non solum sacrae Scripturae continentia, immo etiam omnis meditatio nostra versari debet circa ista. Nam omnis meditatio sapientis aut est circa opera humana, cogitando scilicet, quid homo fecerit et quid debeat facere, et quae sit ratio movens; aut circa opera divina, cogitando scilicet, quanta Deus homini commiserit, quia omnia propter ipsum fecit, quanta dimiserit et quanta promiserit; et in hoc clauduntur opera conditionis, reparationis et glorificationis; aut circa utrorumque principia, quae sunt Deus et anima, qualiter sint invicem copulanda. Et hic stare debet omnis meditatio nostra, quia hic est finis omnis cognitionis et operationis, et est sapientia vera, in quae est cognitio per veram experientiam".

Wie dem Doctor Angelicus so ist auch dem Doctor Seraphicus das mystische Beten und Leben an sich, wesentlich keineswegs gratia gratis data, ein Charisma, zum Heile anderer gegeben, sondern zum eigenen Heile, zur eigenen Vervollkommnung, gratia gratum faciens. Es ist ihnen wesentlich durch die Gaben des Heiligen Geistes vollendetes, vollkommenes Glauben, Hoffen, Lieben. Nur mittels der drei göttlichen Tugenden, insbesondere der durch die Gabe der Weisheit vollendeten

Liebe wird die Seele vollkommen mit Gott vereint. Wie St. Thomas (1. 2. qu. 68. a. 8. c.) sagt: „Virtutes theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur“; so sagt St. Bonaventura (Itiner. c. 4, vgl. oben): „Supervestienda est igitur imago mentis nostrae tribus virtutibus theologicis, quibus anima purificatur, illuminatur et perficitur.“ Das mystische Beten und Leben ist das Beten und Leben der Vollkommenen, der Heiligen. Den drei Wegen der Reinigung, Erleuchtung, Einigung entsprechen ganz genau die drei Klassen der incipientes, proficientes, perfecti. Gerade die Beschauung ist das Mittel, durch das der Heilige Geist die Seele vollkommen läutert von allen Mängeln und Fehlern, von aller ungeordneten Anhänglichkeit an sich selbst und die Geschöpfe, und sie vollendet in der Tugend und Heiligkeit, insbesondere in den göttlichen Tugenden, vor allem aber in der Liebe. Die Bedeutung der Beschauung zeichnet so recht handgreiflich unser heiliger Lehrer (20. Coll. in Hexaëm. vgl. oben), wenn er u. a. sagt: „Quae (anima) non habet gratiam contemplationis est sicut firmamentum sine luminaribus; sed quae habet est firmamentum ornatum luminibus. Et sicut differt caelum non habens haec luminaria a caelo habente, sic anima non habens, ab anima disposita ad hoc; unde differt sicut Angelus a bestia. Bestialis est homo carens his et habens faciem inclinatam ad terram sicut animal; sed plenus luminibus est totus angelicus.“ So ist also die Beschauung in der Hand des Heiligen Geistes ein Hauptmittel, die eifrigen Seelen zur Vollkommenheit und Heiligkeit zu führen. Die Beschauung an sich (wesentlich) ist „gratiae excellentis“, aber „legis communis“, wie oben gesagt wurde; etwaige wunderbare Begleiterscheinungen (Visionen, Offenbarungen usw.) sind „gratiae specialis“, ein „privilegium speciale“ (vgl. 2. Sent. dist. 23. a. 2. qu. 3; oben am Anfang).

Aus der so innigen Beziehung der Gaben des Heiligen Geistes einerseits zur Vollkommenheit und Heiligkeit und anderseits zum mystischen Beten und Leben ergibt sich ohne weiteres, daß dieses an sich, ohne die wunderbaren Begleiterscheinungen, recht erstrebenswert ist. Solche Begleiterscheinungen gehören keineswegs notwendig zur Mystik, sind vielmehr stets sehr vorsichtig und behutsam aufzunehmen, weil nur zu oft krankhafte leibliche oder seelische Zustände, ja sogar teuflische Einflüsse Quelle derselben sind. Nach solchen Dingen darf man kein Verlangen haben, muß dieselben geradezu entschieden abweisen, solange nicht ihr wahrhaft übernatürlicher Ursprung außer allem Zweifel ist. St. Bonaventura unterscheidet darum ganz genau die Mystik an sich, ihrem Wesen nach, von zufälligen anderen übernatürlichen Zuständen, die er unter dem Namen „apparitio“ (siehe oben) zusammenfaßt als „gratiae specialis“ und als „privilegium speciale“. Selbst von dem „excellentissimus modus contemplandi“, der contemplatio in caligine (oben) sagt er ja: „arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum“. Die eigentliche Mystik im Beten und Leben faßt er auf als „vera sapientia“, bewirkt vorzugsweise von der Gabe der Weisheit. Diese wahre Weisheit ist ihm nichts anderes, als die vollkommene Liebe, mit welcher die Gabe der Weisheit selbst im bittersten Leid und Weh tiefsten Seelenfrieden verbindet. Der Weg zu dieser wahren Weisheit ist ihm ein inniges Verlangen nach derselben nebst dem ernsten Streben nach Heiligkeit: Losschälung und Sammlung. Es gilt alles andere außer Gott zu lassen, jede ungeordnete Anhänglichkeit an die Geschöpfe und auch an sich selbst, jegliche

Art von Eigenliebe, die eigene Lust und Ehre und eigenen Vorteil sucht und nur Gott anhängen, den eigenen Willen gänzlich Gottes heiligstem Willen opfern und denselben vollkommen gleichförmig machen (vgl. das oben zur 9. Coll. de Donis und 2. Coll. in Hexaëm. Gesagte): „Oportet, nos esse perfectos, ut ad hanc sapientiam veniamus". — „Oportet, hominem mori per illum amorem (qui est sequestrativus, soporativus, sursumactivus), ut sursum (in Deum) agatur." — „Congregatur (igniculus sapientiae) per reductionem affectionis ab omni amore creaturae ... Inflammandus est ... ex conversione affectionis super amorem Sponsi ... per amorem habetur ipsius summe desiderabilis praesentia ... Sublevandus est ... supra omne sensibile, imaginabile, et intelligibile, hoc ordine, ut homo ... dicat sibi, quod ille quem diligit, non est sensibilis, ... non est imaginabilis, ... non est intelligibilis, ... sed totus desiderabilis ... Hic (i. e. qualiter principia operum humanorum et divinorum, quae sunt Deus et anima, sint invicem copulanda) est finis omnis cognitionis et operationis, et est sapientia vera, in qua est cognitio per veram experientiam." So hat uns oben der hl. Bonaventura belehrt.

Wie nach St. Thomas, gibt es auch nach St. Bonaventura nur eine Vollkommenheit und eine Gottvereinigung. Mit Gott werden wir vereint mittels der göttlichen Tugenden, vorzüglich durch die Liebe, die auch in der ewigen Seligkeit bleibt, während dann der Glaube ins Schauen Gottes und die Hoffnung in den Besitz Gottes übergeht. Diese Gottvereinigung aber wird am meisten gefördert durch die Beschauung. Gerade durch diese vervollkommnen die Gaben des Heiligen Geistes, vor allem die Gaben der Weisheit, des Verstandes und der Wissenschaft die drei göttlichen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Die mystische Vollkommenheit ist von der christlichen keineswegs wesentlich verschieden, umfaßt vielmehr die höheren Stufen der christlichen Vollkommenheit, die Vollkommenheit der vollkommenen, der heldenmütigen und heiligen Seelen. Denn gerade bei diesen Seelen bewirken die Gaben des Heiligen Geistes die heroische, heldenmütige Tugendübung, insbesondere die Gaben der Weisheit, des Verstandes und der Wissenschaft die heldenmütige Übung der göttlichen Tugenden, auf welche ja auch die heilige Kirche bei der Selig- und Heiligsprechung das meiste Gewicht legt. Die sogenannten Charismen kommen dabei durchaus nicht in Betracht. Wie nun die Mystik des hl. Thomas, so ist auch die seines innigen Freundes, des hl. Bonaventura, die altüberlieferte der heiligen Kirche. Es ist die Mystik des hl. Dominikus und des hl. Franziskus und ihrer Orden; die Mystik des hl. Benedikt, des hl. Augustin, des hl. Bruno, des hl. Bernhard und aller Väter. Ihnen allen ist die echte christliche Mystik eine ganze wahre Abkehr von allem, was Gott nicht ist, und ein ganzes wahres Zukehren zu dem lauteren und wahren höchsten Gute, zu Gott dem Dreieinen. Wollen wir also recht innerlich werden und Gott mit seinem Gnadenwirken in unserer Seele gewahr werden, dann gilt es, daß wir uns abkehren, von allen vergänglichen Kreaturen und alle Kräfte unserer Seele sammeln und eine Einkehr zu tun und so wahrhaft einzukehren zu Gott, der in der Seele gegenwärtig ist. Die Kreaturen und auch uns selber dürfen wir dann nur um Gottes willen, zu Gott und in Gott lieben. Unser Wahlspruch muß dann in der Tat und Wahrheit mit den Heiligen sein: „Deus solus! Gott allein!"

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. Bernhard Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik.** 3. vermehrte und verbesserte Aufl. I. Band. Freiburg i. Br., Herder 1917. gr.-8° (XII, 452 p.).

Von den zwei Bänden, in welche die dritte Auflage dieses vorzüglichen Lehrbuches der Dogmatik geteilt wurde, liegt der erste vor. Verfasser verbindet den streng kirchlichen mit dem echt wissenschaftlichen Standpunkt. Seine Beweisführung ist sachlich. Sowohl der positive Teil als auch die Spekulation kommen zum gebührenden Rechte. Das Wichtige ist vom weniger Wichtigen durch den Druck unterschieden. Die Literatur ist mit relativer Vollständigkeit verzeichnet und gut verwertet. Die Einwände der Protestanten und Modernisten werden ruhig, aber entschieden abgewiesen. Manche Paragraphe, z. B. der lange § 102, wären besser geteilt worden. Aus pädagogischen Gründen wäre eine Numerierung der Absätze empfehlenswert.

Der *λόγος σπερματικός* (p. 10) ist aus der Stoa entlehnt. — Träger der kirchlichen Lehrgewalt ist nach Bartmann der mit dem Primate in Verbindung stehende Gesamtepiskopat: „Die Lehrgewalt kulminiert im römischen Papst, jedoch geht sie deshalb nicht ganz im Primat auf. Auch die Bischöfe sind in ihrer organischen Verbindung mit dem Papste wahrhaft Träger dieser Gewalt, nur nicht selbständig“ (35 f.). Aus dem Vatikanischen Konzil geht aber hervor, daß nur der Papst der Träger der Lehrgewalt ist, während die Bischöfe nur Teilnehmer an derselben sind. Fels der Kirche, ihr oberster Lehrer ist nur der Nachfolger Petri. Alle anderen in der Kirche sind auf ihm gebaut und werden von ihm gelehrt. Der Papst allein ist der Träger des Primates. Die Lehrgewalt aber ist ein Teil des Primates: .. *„primatu .. supremam quoque magisterii potestatem comprehendi* . . . (Denzinger 1832). Also ist auch der Papst der Träger der Lehrgewalt, wie er der Träger des Primates ist. Die Definitionen des Papstes sind darum aus sich unfehlbar (Denz. 1839), während sogar die Konzilsdefinitionen erst durch die Zustimmung des Papstes unfehlbar werden. Die Bischöfe sind eben auch im Lehren Untergebene (Denz. 1827) des Papstes. Darum müssen die Bischöfe mit dem Papste in „organischer Verbindung“ stehen. Warum sind sie nicht selbständig? Weil sie nicht Träger sind. „Wahrhaft Träger“ und „nicht selbständig“ sind Widersprüche. Gewiß nehmen die Bischöfe „als gottgesandte Lehrer der Kirche rechtlich und pflichtgemäß Anteil an der Aufgabe des kirchlichen Lehramtes“ (36), aber eben nur Anteil. Das gleiche gilt von der Unfehlbarkeit. Sie eignet nur dem Papste als Träger, dessen Definitionen darum, wie gesagt, „aus sich“ unfehlbar sind; dem übrigen Lehrkörper aber nur durch Teilnahme, so daß „der Gesamtepiskopat nur in seiner Einheit mit dem Primatinhaber sich derselben erfreut“ (36). Es kann deshalb nicht gesagt werden (a. a. O.), daß der Papst „auch“ für sich allein dieses Charisma besitzt. Der Ausdruck ea *infallibilitate pollere* (36) des Vatikanums bezieht sich nach dem Zusammenhange auf den Umfang, nicht auf den Träger der Unfehlbarkeit. Mit Recht wird gesagt, „daß es nur e i n e Unfehlbarkeit gibt“ (36). Der Zusatz: „wenn sie auch mehrfach hervortreten kann“, ist bezüglich des Trägers der Unfehlbarkeit zu verneinen, bezüglich der Ausübung der Unfehlbarkeit zu bejahen, insofern es eine mehrfache Teilnahme an derselben

gibt. Darum sagt Kard. Zigliara (Propaedeutica[3], Romae 1890, p. 447): . . *in Christo et consequenter in eius Vicario vitalitas (infallibilitatis) per se est, et ab Ecclesia, corpore, independens; in Ecclesia autem, corpore, est ex Christo et quatenus Christi Vicario unitur. Si praescindas a Christo eiusque in terris Vicario, habes corpus ab anima, i. e. capite separatum, corpus mortuum, in quo vitalitas vera Christi nulla est; non habes nempe Ecclesiam, et consequenter neque in ipsa infallibilitatem magisterii.* Ähnlich Kard. Billot (Tractatus de Ecclesia Christi[2], 1903, 720, 721): . . . *consilium oecumenicum et Pontifex non sunt duo subiecta neque supremae potestatis neque etiam activae infallibilitatis. Non supremae potestatis, quia concilium eam non habet, nisi ratione Summi Pontificis, cuius auctoritas informat definitiones communi consensu conciliariter edictas ad unitatis Ecclesiae manifestationem. Neque etiam activae infallibilitatis, quia haec infallibilitas annectitur supremae potestati velut inseparabilis eius praerogativa.* — Bei der Kanonisation herrscht zwar Unfehlbarkeit, aber nur eine sekundäre, kirchliche, weshalb für dieselbe keine Glaubensgewißheit erforderlich ist. Damit lösen sich alle dagegen vorgebrachten Schwierigkeiten (39 f.). — Daß der aristotelische Gott nichts vom Weltgeschehen wisse (105), ist zwar die gewöhnliche Ansicht, dürfte aber trotzdem nicht richtig sein. Aristoteles will nur Gottes Unabhängigkeit von der Welt hervorheben; vgl. Brentano, Rolfes. — Die „definitive" Gegenwart ist kein Gegensatz zur „zirkumskriptiven", sondern nur die „räumliche" zur „nicht räumlichen". — Der Skeptizismus (144) bezüglich des göttlichen Wissens des Freizukünftigen ist unangebracht, weil der hl. Thomas und seine Schule diese schwierige Frage genügend aufgehellt haben. Nach Thomas ist die Wurzel aller Kontingenz, also auch aller Freiheit, der göttliche Wille (S. th. I, 19, 8; 3 cg, 94; Periherm. l. I c. 9 lect. 14, nr. 22). Gott weiß aber, was er will. Also kann es für ihn nicht die geringste Schwierigkeit für das Wissen des Freizukünftigen geben. Bedauerlicherweise leugnet Molina und seine Schule das erwähnte Prinzip des hl. Thomas und betrachtet es als „Widerspruch". Daher alles Dunkel und alle Verwirrung, die künstlich in diese Frage hineingebracht worden ist. Der hl. Thomas bekämpft ausdrücklich (S. th. I, 14, 8 1) den Satz, daß Gott unsere freien Handlungen darum vorauswisse, „weil sie zukünftig geschehen werden" (138), und mit Recht: weil er dadurch „von den Kreaturen in Abhängigkeit gebracht" würde (139). Es ist dies auch nicht die „Formel der Väter", wie behauptet wird. Origenes und Augustinus sagen an den p. 139 angeführten Stellen nur, daß das Vorherwissen Gottes die Natur des freien Aktes nicht ändere. Hieronymus hat zwar die Formel, aber auch nur zur Beleuchtung der Freiheit. Wenn man sie mit Thomas (S. th. I, 14, 8 1) als *causa consequentiae* erklärt, kann sie einen richtigen Sinn haben: „Es folgt nämlich, wenn etwas zukünftig ist, daß Gott es vorher gewußt habe; nicht aber sind die zukünftigen Dinge die Ursache, daß Gott sie weiß". — Der Gründer des Thomismus ist nicht Bañez (142), sondern der hl. Thomas. Bañez hat nur die Angriffe auf die Lehre des hl. Thomas abgewehrt und dabei die thomistischen Prinzipien angewendet (vgl. Dummermuth gegen Schneemann und Frins). Wie sich die Thomisten bei der Lehre vom göttlichen Einfluß „durchaus auf Thomas berufen" können (219), so können sie es auch bei der Ablehnung des m i t t l e r e n W i s s e n s, das zur Beseitigung dieser Lehre des hl. Thomas erfunden wurde. — Kirchliche „Reaktion"

(178 u. ö.) klingt nicht gut. Ebenso ist der Ausdruck von einem „subjektiv-legendarischen Boden der Vision“ (368) bezüglich der Herz-Jesu-Andacht unzart. Die Bestätigung der Kirche und die herrlichen Früchte dieser Andacht zeigen, daß es eine objektiv-reale Vision war. — Reformation (178) besser mit Anführungszeichen. — *Generationem eius quis enarrabit?* Is. 53, 8 (p. 200), die oft mißdeutete Stelle, gilt nicht von der ewigen Zeugung des Sohnes. Das hebräische *dor* bedeutet „Generation“ im Sinne von „Zeitgenossen“. Der Sinn ist: Wer wird die Schlechtigkeit der Zeitgenossen des Messias beschreiben, die ihn zu töten wagen? (cf. Knabenbauer, Isaias II, 310). — Da die „nachtridentinische“, richtiger molinistische Erklärung der „Verwundung“ der Natur durch die Erbsünde als „Unverletztheit“ offenbar gezwungen ist und von der alten Auffassung abweicht (307), wird eben an der letzteren festzuhalten sein. Die tägliche Erfahrung zeigt nur zu sehr, wie schwach die Natur ist. Das ist aber keine unverletzte Natur. — Nimmt man mit Suarez u. a. zwei Sein in Christus an (356), so gefährdet man dadurch die hypostatische Vereinigung. Hier zeigt es sich, wie wichtig die Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein für die Theologie ist. — Thomas ist sicher im Jahre 1225 geboren (vgl. 77). Das *Supplementum* zur Summa theologiae verfaßte Reginald von Piperno, der Vertraute des hl. Thomas (vgl. 78).

Graz *A. Michelitsch*

2. **Dr. Carl Johann Jellouschek** O. S. B.: **Johannes von Neapel** (O. P.) und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Thomistenschule. Wien, Mayer & Co, 1918, 8° (XVI, 128 pp.).

Vom Leben Johannes' de Regina, O. P., aus Neapel, wissen wir nur, daß er 1315—17 Lehrer der Theologie in Paris war, diese seine Tätigkeit in Neapel fortsetzte, Zeuge beim Informationsprozeß über die Heiligsprechung Thomas' von Aquin und bei dessen Kanonisation 1323 in Avignon zugegen war, 1324 beim Generalkapitel in Bordeaux erschien, und 1336 noch lebte. Er gehört der zweiten Generation der Schüler des hl. Thomas an. Von seinen Schriften sind erhalten: 1. Die Quodlibeta (Bibliothek von Toulouse, Ms. 744; Leipzig U. B., Ms. 512, fol. 135—189). —2. Die Quaestiones disputatae, welche auf Veranlassung von Dominicus Gravina O. P. zu Neapel 1618 gedruckt wurden. Eine bibliographische Beschreibung dieses Werkes, auf dem Jellouscheks Arbeit aufgebaut ist — er benützte ein Exemplar der Seminarbibliothek zu Eichstätt —, wäre erwünscht gewesen. In seiner Lehre schloß sich Johannes im allgemeinen an Thomas an, zu dessen ältesten Erklärern er zu rechnen ist. Johannes wird u. a. zitiert von Capreolus, Turrecremata, hl. Antonin, Nigri, Bandellus, Prierias, Cajetan, Medina. Darin, daß er Christus zwei Existenzen zuschreibt, weicht er von Thomas ab, weshalb er von Capreolus, Cajetan und Medina getadelt wird. Dagegen hält er in der Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt — dem Gegenstande vorliegender Schrift — vollständig mit Thomas. Wie Esser und Rohner treffend sagen, stand Thomas in der Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Welt, auf rein kritischem Standpunkte. Johannes frägt in der quaestio 23: Utrum Deus potuerit creaturam aliquam producere ab aeterno. Er wagt sich weiter vor als

Thomas, vermag aber die seiner bejahenden Lösung entgegenstehenden Schwierigkeiten, besonders die von der unendlichen Zahl herkommenden, ebensowenig befriedigend zu lösen, als in unserer Zeit Isenkrahe. Durch den Entropiesatz sind wir übrigens jetzt der Mühe von Spekulationen über den anfangslosen Ursprung der gegenwärtigen Welt enthoben. Über den göttlichen Einfluß auf die geschöpfliche Tätigkeit lehrt Johannes das gleiche, wie sein großer Landsmann. Die quaestio 15 lautet bei ihm: Utrum Deus operetur in omni operante. Johannes stellt die These auf: Dicendum est simpliciter, Deum operari in omni agente creato, non solum naturali, sed etiam voluntario (p. 129 b, B). Beim Beweis geht er vom Grundgedanken der vollständigen Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott aus; sie sind, wie in ihrem Sein, so in ihrem Tätigsein vollständig auf Gott angewiesen: omne ens creatum quantum ad totum suum esse est in continua dependentia a primo ente ... Ergo et omne agens creatum quantum ad omne et totum suum agere continue dependet a primo agente et per consequens primum agens agit in omni agente creato (129 b, B). Weil ferner das Sein nur der allgemeinsten Ursache entströmen kann, das Geschöpf aber Sein hervorbringt, muß Gott in jedem Geschöpfe wirken: Cum ... effectus actionis cuiuscunque sit ens seu esse, patet, quod Deus est causa actionis cuiuscunque entis creati quantum ad actionis terminum seu effectum (120 a, C—b, A). Gott ist, sagt er zusammenfassend, die Ursache jeder geschöpflichen Tätigkeit als Geber und Erhalter ihrer Kräfte, als Ursache des Seins, und als Auslöser und Beweger aller Tätigkeit: Deus est causa omnis actionis creatae seu agit in omni agente creato quantum ad actionis principium, scilicet sicut dans et conservans virtutes omnium rerum, quae sunt eis principium actionum. Et quantum ad actionis terminum seu effectum, quia scilicet omnis effectus creatus in ratione qua ens est Dei effectus. Et quantum ad actionis modum seu medium, quia scilicet applicat seu movet causas omnes ad suos effectus (130 b, B). Bei diesem allseitigen Einfluß wahrt Gott die Willensfreiheit, hält vom Willen jeglichen Zwang fern, weil er dem Willen seiner Neigung entsprechend, secundum propriam inclinationem, bewegt: voluntas ergo semper movetur a Deo et tamen numquam cogitur (131 b, B). Auch bezüglich der Sünde sagt Johannes dasselbe wie Thomas, nämlich daß die Sünde als Handlung von Gott, als Sünde vom Geschöpfe stamme: Deus est causa principalis actionis peccati in ratione, qua actio, et ad talem actionem in ratione, qua actio, movet liberum arbitrium, nec tamen movet ipsum ad talem actionem in ratione, qua est peccatum, sicut nec est causa talis actionis, inquantum est peccatum (Ad 4, 131 a, C). Quétif-Echard (I, 567) und Dummermuth (S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, 418) sagen mit vollem Recht, daß Johannes von Neapel in der Frage nach dem göttlichen Einfluß den hl. Thomas nicht anders kommentiert habe, als Bañez und die späteren Thomisten (101). Jellouschek hat durch seine vorzügliche Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Thomismus geliefert.

Graz *A. Michelitsch*

3. **H. Lesêtre: Der katholische Glaube.** Nach der 14. Auflage aus dem Französischen übersetzt von Emil Schäfer, Rottenburg a. N. W. Bader 1914 (467 p.).

Lesêtre-Bader bieten unter dem Titel: „Der katholische Glauben“ eine Darstellung des Inhaltes des katholischen Glaubens, eine kurze Dogmatik. Die Art der Darstellung ist gefällig, aphoristisch, mit apologetischem Einschlag. Es werden die Hauptglaubenslehren ziemlich eingehend und vollständig, wenn auch kurz dargestellt, meist mit den Worten der kirchlichen Entscheidungen, mit Anführung einer Schriftstelle und mit einem Vernunftbeweise. Die Übersetzung ist im ganzen trefflich gelungen, nur selten verraten Gallizismen, im ganzen nur das Kolorit den französischen Ursprung. Die Lehre ist korrekt, in den Kontreversfragen folgt sie der Jesuitenschule. Fehler, Mängel oder Unklarheiten haben wir folgende notiert: P. IV wird ein Wort Pascals zitiert, daß „es unmöglich ist, daß die, welche Gott nicht lieben, von der Kirche überzeugt sind“ — das ist ein jansenistischer Gedanke. P. 20—23 wird die Beweisführung für die Wahrheit des Glaubens mittels der Beglaubigung der Kirche als „praktische Methode“ der „wissenschaftlichen“ oder „persönlichen“ (?) entgegengesetzt, aber auch die erste ist eine wissenschaftliche. P. 134 f. wird nur die Übertragung der Strafe Adams, aber nicht die der Sünde Adams erklärt. P. 292 f. sind die verurteilten Sätze Quesnels falsch gedeutet, die Verurteilung wollte nicht ausschließen, daß Gott durch seine Gnade die guten Akte bewirke, sondern nur besagen, daß er sie nicht ohne Mitwirkung und freie Zustimmung des Menschen bewirke, so daß der Wille widerstreben kann. P. 217 wird die Sichtbarkeit der Kirche mit Unrecht daraus abgeleitet, daß sie der mystische Leib Christi ist. P. 350 wird die Gegenwart Christi in der Eucharistie nach Art der Gegenwart der verklärten Körper erklärt, das ist eine ungenügende Erklärung, da sie weder die Gegenwart an verschiedenen Orten noch die Gegenwart des ganzen Christus in jedem Teile der Hostie erklärt. Der Opfercharakter der heiligen Messe wird p. 360 damit erklärt, daß sie „die genaue Darstellung dessen ist, was Christus nach seinem Tode am Kreuze war“, das Meßopfer muß aber eine Erneuerung des Todes Christi selbst sein. P. 363 könnte es scheinen, daß denen, für welche die heilige Messe gelesen wird, nur die Frucht des Gebetes Christi zugewendet werde. P. 382, 383 werden die Motive der unvollkommenen Reue nicht richtig „selbstsüchtig“ und die Reue selbst „eigennützig“ genannt, die Atrition entspricht der Selbstliebe, die berechtigt sein kann und darum nicht selbstsüchtig und eigennützig genannt zu werden verdient. P. 398 heißt es, daß das Diakonat durch Vermittlung der Apostel eingesetzt worden sei. Die Vorherbestimmung (P. 440 f.) wird sehr ungenau und mangelhaft erklärt, so hat Gott nicht nur „zum voraus gesehen“, sondern „vorhergesehen“, wie sich der Mensch verhalten werde. Falsch ist es, daß der Wille Gottes nur auf die Handlungen gehe, „bei denen die Freiheit des Menschen unberührt bleibt“ (was soll das übrigens heißen?), „nämlich nur auf die Gnaden, durch die Gott dem Willen zuvorkommt und auf die Vergeltung, die er nach dem Verhalten des Menschen einrichtet“, der vorherbestimmende Wille Gottes geht doch offenbar auch auf die freie Tat des Menschen selbst, allerdings unbeschadet der freien Entschließung des Menschen. Ein wenig mehr Einschlag aus den Ideen des hl. Thomas würde überhaupt der Darstellung sehr zum Vorteil gereichen. Von diesen Mängeln abgesehen verdiente das Buch weiteste Verbreitung, besonders in mehr oder weniger gebildeten Laienkreisen.

Ettal *P. Reginald M. Schultes O. P.*



Eingesandte Schriften

B. Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik[3]. II. Bd. Freiburg i. Br., Herder 1918.

I. Geyser: Über Wahrheit und Evidenz. Freiburg, Herder 18.

Fr. Gillmann: Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre. Würzburg, Bauch 18.

C. J. Jellouschek: Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt. Wien, Mayer & Co. 18.

A. Lehmen-P. Beck: Lehrbuch der Philosophie[4]. I. Bd. Freiburg, Herder 17.

A. Lehmkuhl: Quaestiones praecipuae morales novo iuri canonico adaptatae. Friburgi, Herder 18.

F. X. Mutz: Christliche Aszetik[4]. Paderborn, Schöningh 18.

D. Prümmer: Brevis conspectus mutationum quas in Theologia morali introduxit novus codex iuris canonici. Friburgi, Herder 18.

G. Wunderle: Grundzüge der Religionsphilosophie. Paderborn, Schöningh 18.

I. Zahn: Einführung in die christliche Mystik[2]. Paderborn, Schöningh 18.



Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 Bogen. Der Jahrgang kostet in Österreich-Ungarn K 15.—, im Deutschen Reich Mk. 12.50. Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Beiträge und redaktionelle Mitteilungen sind zu richten an Prälat Protonotar Dr. E. Commer, Graz, Nibelungengasse Nr. 53.



DIE SPEZIFISCHEN SINNESENERGIEN

Erwiderung an P. Norbert Brühl C. Ss. R.

Von P. Dr. JOSEF GREDT O. S. B.

P. Norbert Brühl veröffentlichte im Philosophischen Jahrbuch, 31. Bd., p. 165 ff., eine Erwiderung auf meine im Divus Thomas, 4. Bd., p. 28 ff., erschienene Besprechung seines Werkes: „Die spezifischen Sinnesenergien nach Joh. Müller im Lichte der Tatsachen". Die Entschuldigung Brühls, nur auf das Drängen anderer habe er sich entschlossen, eine Erwiderung zu schreiben, ist wohl überflüssig. Mir ist es sogar angenehm, Brühls Gegengründe zu hören. Die Auseinandersetzung ist, wenn sie mit Ernst geführt wird, immer von Vorteil. P. Brühl ist von der Wahrheit der von ihm vertretenen Lehre sehr überzeugt, trotzdem diese Lehre, die Müllersche Ansicht über die spezifischen Sinnesenergien, doch heutzutage sehr angefochten ist, nicht bloß von Philosophen, die auf scholastischem Standpunkte stehen und sie bekämpfen zugunsten des natürlichen Realismus, sondern auch von neueren Physiologen und von Philosophen, die auf anderen Grundsätzen fußen. J. Fröbes, der selbst für die Müllersche Lehre eintritt, schreibt[1]: „Freilich dürfen auch die Bedenken nicht verschwiegen werden. Nach Nagel scheinen manche Behauptungen über die spezifische Reaktion der Nervenstämme nicht so sicher, wie man früher meinte. Einige Forscher gingen noch weiter und versuchten, alle Tatsachen zur Bestätigung des Gesetzes anders zu erklären. Lotze besonders behauptete, daß der äußere inadäquate Reiz irgendwie einen adäquaten Reiz als Nebenprodukt habe, der allein den Nerven errege. So entständen bei jedem mechanischen Stoße auch Schallwellen; gerade die Elektrizität könne die verschiedensten Kräfte erregen. Ähnlich E. H. Weber, Wundt und andere." Und H. Ostler, der die Müllerschen

[1] Lehrbuch der experimentellen Psychologie, 1. Bd. (1917), p. 34.

Sinnesenergien auch ablehnt, sagt[1]: „Trotz der obengenannten Erscheinungen, die für die spezifischen Sinnesenergien wenigstens der peripheren Organe unwiderleglich sprechen sollen, ist eine Erklärung dieser Erscheinungen ohne jene Theorie sehr wohl möglich. Die einzelnen Organe sind auf besondere Reize eigens abgestimmt. ‚Unsere Sinne fassen von der stets zusammengesetzten äußeren Ursache nur den ihnen adäquaten Teil auf, an welchen sie adaptiert sind' (A. Riehl, Der philosoph. Kritizism., Bd. 2, 1, p. 55). ‚Schon der äußere Apparat des Sinnesorganes ist, wo ein solcher überhaupt ausgebildet ist, in hohem Maße den adäquaten Reizen angepaßt, sei es daß er durch seinen Bau den Zutritt inadäquater Reize sehr erschwert und daher bei dem Auftreffen zusammengesetzter Reize auslösend fungiert, sei es daß er geradezu eine Umwandlung der inadäquaten Reize in adäquate herbeizuführen vermag' (M. Frischeisen-Köhler, Die Realität der sinnlichen Erscheinungen — Annalen der Naturphilosophie (1907), Bd. 6, p. 356). Die Sinnesorgane sind ja fortwährend in einem sehr labilen Gleichgewichtszustande oder vielmehr in einem schwachen Reizzustande (Wundt, Physiol. Psychologie, Bd. 3, p. 644), so daß man direkt von einem ‚Eigenlicht der Netzhaut' sprechen kann (Wundt a. a. O., Bd. 1, p. 520; Bd. 2, p. 195, 207. — Gutberlet, Psychophysik, p. 366 ff.). Nach alldem bereiten auch die bekannten Erscheinungen keine besonderen Schwierigkeiten. Überhaupt ist das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien kein so gefährlicher Gegner mehr (vgl. besonders die Ausführungen gegen dasselbe bei M. Frischeisen-Köhler a. a. O., p. 349 ff. — H. Schwarz, Das Wahrnehmungsproblem, p. 245 ff.)." Ich behaupte, es sei eine einleuchtende Wahrheit, daß die Sinnesempfindungen unfehlbare Erkenntnisse seien, denen immer ein bewußtseinsjenseitiger Gegenstand entspreche, so wie er von der Empfindung dargestellt wird, und daß eben darum die Müllersche Lehre von den spezifischen Sinnesenergien falsch sein müsse. Brühl meint nun seinerseits, mit dem Einleuchten dieser Wahrheit könne es nicht weit her sein, da viele sie leugneten. Er führt unter diesen sogar den hl. Augustin an. Daß der hl. Augustin auf dem Standpunkte des natürlichen Realismus steht, lege ich im Nachtrage zu

[1] Die Realität der Außenwelt (1912), p. 402.

dieser Erwiderung dar. Aber leider ist es nur zu wahr, daß viele nicht auf diesem Standpunkte stehen und unter diesen sogar manche Neuscholastiker. Woher kommt das? Woher kommt es, daß man sogar so weit geht, wie Brühl, zu bezweifeln, ob die Sinnesempfindung überhaupt eine Erkenntnis sei? Diese Frage ist mir auch gestellt worden von einem Rezensenten meiner Schrift: De cognitione sensuum externorum (1913), der diese Schrift günstig beurteilte und sie sogar verteidigte[1]. Ich habe die Absicht, eingehend auf diese Frage zu antworten in einem eigenen Buch, das ich demnächst über den natürlichen Sinnesrealismus veröffentlichen werde. Hier in Kürze nur folgendes: Die äußeren Sinne erweisen sich wohl als unbedingt unfehlbar im Bereiche ihres Gegenstandes, des an sich Sinnfälligen. Allein es ist schwer, das an sich Sinnfällige genau zu umgrenzen und aus den vielen Zutaten der Einbildungskraft herauszuschälen. Die Zutaten lassen sich oft schwer unterscheiden von der wirklichen Sinnesempfindung, weil die Einbildungskraft, an die wirkliche Sinnesempfindung anknüpfend, nicht Empfundenes als Empfundenes einbildet. Daher das Mißtrauen gegen die Sinne, nicht als wenn das tatsächlich Empfundene sich nicht einleuchtend darstellte als empfunden, sondern weil auch das Nichtempfundene, Eingebildete sich scheinbar darstellt als empfunden. Hieraus erklärt sich auch, wie das die äußere Sinneserkenntnis begleitende natürliche Sicherheitsbewußtsein durch falsche Wissenschaft erschüttert werden kann. Man bestimmt das an sich Sinnfällige nicht genau, verwechselt Empfundenes mit Nichtempfundenem, mit scheinbar Empfundenem. So kommt man zu Widersprüchen. Woraus man dann den Schluß zieht, daß die Sinne die Dinge nicht so erkennen, wie sie an sich sind. Weil Locke den Gegenstand des Wärme- und Kältesinnes nicht genau bestimmt, kommt er dazu, die sinnfälligen Körperbeschaffenheiten zu leugnen.

Doch nun zu den Einsprüchen, die Brühl gegen meine Kritik erhebt. Zuerst beanstandet er meinen Standpunkt. Dann will er die drei grundsätzlichen Vorwürfe abweisen, die ich ihm gemacht. Endlich will er an einem Beispiele ausführlicher zeigen, daß ich in der Erklärung der Tatsachen diesen nicht gerecht werde.

[1] Siehe Philos. Jahrbuch, 28. Bd., 4. Heft, p. 514 ff.

1. Unter dem Standpunkt, den er beanstandet, versteht Brühl die Art meiner Beweisführung. Ich leite, meint er, aus dem Wortlaute der „spezifischen Sinnesenergie“ (die ich übrigens unrichtig als Fähigkeit anstatt als Tätigkeit fasse) die Fähigkeit der Sinne ab, Beschaffenheiten der Körper: Farben, Töne usw., wahrheitsgetreu zu erkennen. Anderwärts lehre ich, die Frage, ob Farben, Töne usw. den äußeren Dingen anhaften oder nur Bewußtseinsvorgänge seien, könne nicht durch Gründe der Erfahrung entschieden werden, sondern nur durch rein metaphysische Gründe. Die spezifische Energie sei nun aber nicht Fähigkeit, sondern Tätigkeit, die den Sinnen eigentümliche Tätigkeit. Denn Energie bedeute Tätigkeit, nicht Fähigkeit[1]. „Was aber diese Tätigkeiten in sich und ihrer Natur nach sind, ob es reine Bewußtseinsvorgänge sind oder ob dadurch außer ihnen selbst liegende Eigenschaften erfaßt und erkannt werden oder nicht, das kann nicht aus dem Wortlaute hergeleitet werden und ebensowenig durch reines Denken, sondern einzig und allein auf Grund genauer Beobachtung dieser Tätigkeiten selbst.“ So Brühl über meinen Standpunkt. Was nun den Ausdruck „spezifische Sinnesenergie“ angeht, so habe ich nichts dagegen, wenn Brühl ihn als Tätigkeit, als Lebenstätigkeit und Lebensäußerung der Sinne auffaßt; das ist für unseren Streit belanglos. Nur ganz nebenbei möchte ich bemerken, daß das Wort „Energie“ nach der Physik die Ursache der Arbeit bedeutet, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch aber bedeutet es Kraft oder Fähigkeit. Und gerade J. Müller sah das Wesen der spezifischen Sinnesenergie in einer besonderen, den Sinnesnerven innewohnenden Kraft[2]. Zu Anfang meiner Besprechung über Brühl im Divus Thomas a. a. O. hatte ich geschrieben: „Die ‚spezifische Sinnesenergie‘ kann ihrem Wortlaute nach genommen werden als die Fähigkeit, Beschaffenheiten der Körper, Farben, Töne

[1] Brühl verweist auf meine „Elementa philosophiae“ II², p. 40. Dort ist der aristotelische Ausdruck ἐνέργεια erklärt. Dieser Ausdruck bedeutet nicht Tätigkeit, sondern Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit kann auch Wirksamkeit oder Tätigkeit sein. Denn die Wirklichkeit ist erste Wirklichkeit oder zweite Wirklichkeit (actus secundus). Diese letztere kann Tätigkeit sein; alsdann ist die ihr entsprechende erste Wirklichkeit Anlage zur Tätigkeit, d. h. Vermögen oder Kraft.

[2] Vgl. Fröbes a. a. O., p. 36.

usw. wahrheitsgetreu zu erfassen. In dieser Bedeutung ist die spezifische Sinnesenergie die Erkenntnisfähigkeit, die Erkenntniskraft des Sinnes. Diese Bedeutung hat die spezifische Sinnesenergie bei J. Müller nicht. Sie ist ihm die Fähigkeit des Sinnes, auf irgendeinen Reiz hin eine bestimmte subjektive Qualität hervorzubringen. Die spezifischen Sinnesenergien sind daher angeborene, rein subjektive Formen der äußeren Sinne, nach denen sie sich betätigen. Es entspricht ihnen keine objektive Qualität[1]. Es gilt also bezüglich der Farben, Töne usw. der Satz: Eorum esse est percipi. Ihr ganzes Sein ist ein rein psychisches." Damit wollte ich die doppelte Bedeutung darlegen, die man der „spezifischen Sinnesenergie" geben kann. Beweisen wollte ich natürlich damit gar nichts, was ja aus dem Zusammenhang klar ist. Beweisen wollte ich in dieser Besprechung überhaupt nur das, daß die zehn „Beweise" Brühls für die spezifischen Energien im Sinne Müllers gar nichts beweisen Dagegen in meiner Schrift „De cognitione sensuum externorum" sagte ich p. 79, die Frage über die bewußtseinsjenseitige Gegenständlichkeit der sinnfälligen Beschaffenheiten, der Farben, Töne usw. sei durch metaphysische oder kriteriologische Gründe (ex rationibus pure metaphysicis seu criteriologicis) zu entscheiden, weil ich die Erkenntniskritik als Teil der Metaphysik betrachtete, wie ich in meinen „Elementa philosophiae" I², p. 93, und in der angeführten Schrift „De cognitione sensuum externorum", p. 1, ausgegeführt habe. Welches sind nun aber diese Gründe? Sie bestehen einzig in einer genauen Darlegung der Sinnestätigkeit selbst. Dem Zurückdenkenden zeigen diese Tätigkeiten sich durch sich selbst als Erkenntnistätigkeiten, und zwar als Erkenntnistätigkeiten, durch die wir die sinnfälligen Beschaffenheiten, die Farben, Töne usw. erkennen, so wie sie in der Außenwelt an sich sind. Daher sagte ich auch gegen Gründer[2], dies sei eine unmittelbar einleuchtende Wahrheit. Ich bin ganz einverstanden, wenn Brühl in seiner Erwiderung schreibt: „Was aber diese Tätigkeiten in sich und ihrer Natur nach sind, ob es reine Bewußtseinsvorgänge sind oder ob dadurch außer ihnen selbst liegende Eigenschaften erfaßt und erkannt werden oder nicht, das

[1] Vgl. Brühl, Die spezifischen Sinnesenergien nach J. Müller im Lichte der Tatsachen, p. 37 ff.

[2] Jahrb. für Philosophie u. spekul. Theologie, 26. Bd., p. 452.

kann nicht aus dem Wortlaute hergeleitet werden und ebensowenig durch reines Denken, sondern einzig und allein auf Grund genauer Beobachtung eben dieser Tätigkeiten selbst[1]." Was mit der Sinnestätigkeit sei, das können wir nur wissen durch die Innenerfahrung. Schon der Ungebildete erfährt eben dadurch, daß er die Sinnestätigkeit ausübt, daß diese Tätigkeit Erkennen und Erkennen von bewußtseinsjenseitig gegebenen sinnfälligen Beschaffenheiten ist. Wissenschaftliche Erkenntnis hierüber erlangt man durch genaues Zurückdenken und genaue Beobachtung dieser Tätigkeiten. Zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Sinnestätigkeiten ist auch erfordert, daß man genauestens den Gegenstand der einzelnen äußeren Sinne bestimme. Hier versagt die unwissenschaftliche Erkenntnis. Der Ungebildete unterscheidet nicht die Wahrnehmung von der Empfindung. Er unterscheidet nicht den Gegenstand der einfachen Empfindung von all den Zutaten, mit denen er in der Wahrnehmung umkleidet ist. In der Wahrnehmung wird etwas empfunden, vieles aber durch die Vorstellung auf Grund anderer, auch früherer Empfindungen hinzugefügt. Bei Bestimmung des Gegenstandes der Empfindung leisten auch die Naturwissenschaften, die Physik und die Physiologie, der Philosophie große Dienste. Diesen einzig richtigen Weg ist aber J. Müller und mit ihm Brühl nicht gegangen. Sie gingen vielmehr einseitig von einigen physiologischen Tatsachen aus und kamen so zu Ergebnissen, die mit der Tatsache der Sinnesempfindung, wie sie sich der inneren Erfahrung zeigt, in hellem Widerspruche stehen und in ihren letzten Folgen zum vollständigen Subjektivismus führen müßten. Als was zeigt sich denn die Empfindung dem Zurückdenkenden? Doch offenbar als Bewußtseinsvorgang, als inneres Erfassen eines Gegenstandes. Sie ist also Erkenntnis eines Gegenstandes und ihrer Natur nach auf die Wahrheit gerichtet. Das muß auch Brühl zugeben, wenn er bezweifelt, ob durch die Empfindung ein bewußtseinsjenseitiger Gegenstand erkannt werde. Denn Erkennen und Erkenntniswahrheit sehen davon ab, ob der Gegenstand bewußtseinsdiesseitig oder bewußtseinsjenseitig sei. Empfinden heißt etwas empfinden, einen Gegenstand empfinden, eines Gegenstandes bewußt werden, d. h. einen Gegenstand

[1] Philos. Jahrb., 31. Bd., 2. Heft, p. 167.

erkennen. Daß aber dieser Gegenstand ein bewußtseinsjenseitiger und nicht ein bewußtseinsdiesseitiger sei, ist leicht darzutun. Denn das, was wir empfinden, ist gänzlich vom Bewußtsein, vom Empfinden verschieden. Es ist weder das Empfinden, die Empfindungstätigkeit, noch ist es etwas durch diese Tätigkeit Hervorgebrachtes, dessen ganzes Sein im Empfundensein bestände. Das, was wir empfinden, ist nicht die Empfindungstätigkeit: Wir hören nicht unser Hören, sondern einen Ton, wir sehen nicht unser Sehen, sondern ein ausgedehntes Gefärbtes[1]. Das, was wir empfinden, ist auch nicht etwas durch die Empfindung Hervorgebrachtes, dessen ganzes Sein im Empfundensein bestände. Denn die äußeren Sinne sind in keiner Weise schöpferisch in bezug auf ihren Gegenstand, sie bringen diesen Gegenstand nicht hervor, sondern empfangen ihn. Nur ihre Tätigkeit bringen sie hervor, durch die sie den in jeder Beziehung gegebenen Gegenstand erfassen. Das ist eine nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins ganz einleuchtende Tatsache. Wie wir in uns erfahren, daß Verstand und Phantasie schöpferisch sind, so erfahren wir das Gegenteil über die äußere Sinneserkenntnis. Wir erfahren sie nach dem Urteile des Bewußtseins als nicht schöpferisch, sondern als erkenntnismäßiges Erfassen eines uns in jeder Beziehung gegebenen Gegenstandes. Auch Fröbes wird diesem Tatbestande nicht vollständig gerecht, wenn er schreibt (a. a. O.): „Die Eigenschaften der Empfindung[2] sind sämtlich vom (inneren) Objekt zu verstehen, nicht vom Akt als solchem — eine Unterscheidung, die nichts zu tun hat mit der erkenntnistheoretischen Behauptung von der wirklichen Existenz der Gegenstände: dieselben vier Eigenschaften kommen ja auch im reinen Phantasiebild vor —; nicht der Erkenntnisakt ist grün oder mittelstark oder viereckig, sondern wir haben eine Empfindung des Grünen, des Ausgedehnten usw.; es erscheint mir ein mattes Licht von dieser Ausdehnung als Objekt.“ Die Unterscheidung zwischen dem „inneren“ und dem in der Außenwelt wirklich gegenwärtigen Gegenstand streitet im gegebenen Falle mit den Tatsachen. Der „innere“ Gegenstand, d. h. der in der Erkenntnis des äußeren Sinnes

[1] Vgl. Brentano, Psychologie I (1874), p. 167. Ebbinghaus-Dürr, Abriß der Psychologie (1912), p. 76. Fröbes a. a. O., p. 29.

[2] Nämlich die Qualität, Intensität, zeitliche Dauer und räumliche Ausdehnung.

enthaltene, von ihr erkannte Gegenstand ist eben der draußen wirklich gegenwärtige. Anders verhält es sich bei der Einbildungskraft. Mit Unrecht wird daher unter Berufung auf die Phantasie vom wirklichen Dasein des Gegenstandes der äußeren Sinne abgesehen.

Wir erkennen also in der Empfindung einen bewußtseinsjenseitig gegenwärtigen Gegenstand. Freilich unterscheiden wir durch die einfache Empfindung diesen Gegenstand noch nicht von unserem eigenen Körper. Erst in der Wahrnehmung stellen wir den Gegenstand unserem Körper gegenüber. Die tönende Glocke ist eine Wahrnehmung. Die einfache Empfindung sagt mir nichts über das Wo des Tones und über dessen Ursache. Aber darum ist die Empfindung nicht weniger objektiv als die Wahrnehmung. Im Gegenteile ist die Empfindung notwendig ganz objektiv, ihr Gegenstand ist notwendig außerhalb des Bewußtseins (wenn auch vielleicht nicht außerhalb unseres Leibes) so vorhanden, wie er erkannt wird, während durch die schöpferische Tätigkeit der Phantasie in den Wahrnehmungsgegenstand subjektive Bestandteile eingehen können, d. h. Bestandteile, die sich bewußtseinsjenseitig nicht bewahrheiten; mit anderen Worten, die Wahrnehmung läßt Irrtümer zu, während bei der einfachen Empfindung kein Irrtum, wenigstens kein positiver Irrtum, möglich ist. Daher gründet sich die Sicherheit der Wahrnehmung auf die Empfindung.

2. Die drei grundsätzlichen Vorwürfe, die ich gegen Brühl erhoben hatte, sind folgende: *a*) Er unterscheidet nicht zwischen äußerem Sinne und Phantasie; und daraus, daß bei einer Phantasievorstellung eine objektive Qualität nicht vorhanden ist, schließt er, daß dies auch bei den äußeren Sinnen nicht der Fall sei. *b*) Er behauptet gleich, daß gar keine objektive Qualität vorhanden sei, wenn diese nur innerhalb des empfindenden Subjektes und seines Organes vorhanden ist. *c*) Endlich unterscheidet er auch nicht die objektive Seite der Empfindung von der subjektiven. — Gegen jeden dieser drei Punkte legt Brühl Verwahrung ein. Allein was er zur Entgegnung bringt, zeigt erst recht, daß meine Kritik richtig getroffen hat.

a) Brühls Ansicht über die Sinnesempfindung in ihrem Verhältnisse zur Phantasievorstellung ist folgende: Die äußere Sinnesempfindung, die nach Brühl kein Erkennen

ist, kann auf zweifache Weise zustande kommen, zuerst indem sie angeregt wird von außen, dann aber auch von innen, im Traume und bei Halluzinationen. Traumbilder und Halluzinationen sind Empfindungen, Tätigkeiten des äußeren Sinnes, nicht der Phantasie. Traumbilder und Halluzinationen unterscheiden sich vollständig von den Vorstellungen der Phantasie nicht nur durch ihre Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit, sondern auch weil ich die Vorstellungen haben kann, wenn ich will, Halluzinationen und Traumbilder aber nicht. Der einfachste Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung ist der, daß Traumbilder und Halluzinationen an die Sinnessensorien im Gehirn, die Organe der äußeren Sinne, geknüpft sind. Sind diese Sensorien zerstört, dann sind die entsprechenden Träume und Halluzinationen (Gesichts-, Gehörs- usw. Halluzinationen) nicht mehr möglich, wohl aber noch die entsprechenden Phantasievorstellungen.

Durch diese Ansicht stellt sich Brühl in Widerspruch nicht nur mit der spekulativen Psychologie, die die Seelenvermögen unterscheidet nach ihren eigentümlichen Gegenständen, sondern auch mit den Ergebnissen der experimentellen Psychologie. Fröbes schreibt über Empfindung und Vorstellung[1]: „Vergleicht man die Vorstellungsbilder verschiedener Personen nach ihrer Lebhaftigkeit, so ordnen sie sich in eine ununterbrochene Reihe, die in die Lebhaftigkeit der sinnlichen Wahrnehmung einmündet.“ Weiter heißt es[2]: „Die anfänglich gegebenen Unterschiede von Empfindung und Vorstellung, so sehr sie für gewöhnlich eine klare Unterscheidung gewährleisten, sind offenbar nicht wesentlich oder unüberbrückbar, sondern lassen allmähliche Übergänge zu. Die I n t e n s i t ä t reicht in gewissen Fällen ganz an die sinnliche Lebhaftigkeit der Wirklichkeit heran. Ebenso ist von L ü c k e n h a f t i g k e i t der Bilder oft keine Rede mehr. Die A u f m e r k s a m k e i t kann in gewissen Fällen ganz auf das Sinnesorgan g e r i c h t e t sein, auf das Sehfeld, in das die Bilder hineingezeichnet werden können. Auch die die Empfindung begleitenden Muskelempfindungen fehlen nicht immer. Man beobachtete sogar, daß bei einigen Personen die Pupille sich verändert, wenn

[1] A. a. O., p. 206

[2] A. a. O., p. 207 f.

sie an ein grelles Licht ‚denken'. Es bleibt nur übrig, daß die Vorstellungen den Eindruck mit sich führen, durch Anstrengung, Aktivität des Individuums erzeugt zu sein. Aber selbst dieser Unterschied kann wegfallen, wie wir bei den Trugwahrnehmungen sehen werden." Und über Vorstellung, Wahrnehmung und Halluzination wird folgendes Endergebnis festgestellt[1]: „Sicher besteht ein überaus großer und normal genügender Unterschied in Intensität, Konstanz, Passivität oder Aktivität, Lokalisation; aber nach dem Gesagten ist das alles nicht wesentlich. Wesentlich mag man die Anwesenheit des Realitäts- oder Bildcharakters nennen, dessen Bedeutung erst später erörtert werden kann (Kap. 7). Was außer beiden eine verschiedene Erscheinungsweise ausmachen sollte, ist nicht zu sehen. — Nach allem scheint die extreme Halluzination in dem möglichst wahrnehmungstreuen Charakter des Vorstellungsbildes zu liegen. Das schließt ein eine ruhige Konstanz, besonders bei den visuellen Bildern Einordnung in den Raum, sinnliche Lebhaftigkeit und neben dem allen, was sich vielleicht außer der objektiven Lokalisation auch bei der Pseudohalluzination verwirklicht findet, noch den Charakter des Gegebenseins, der Passivität. Je mehr von diesen Eigenschaften und je vollkommener sie vorhanden sind, desto mehr wird das Bild der Bezeichnung Halluzination gerecht . . . So sehr es praktisch nützlich sein mag, zwischen Vorstellung und Wahrnehmung, Pseudohalluzination und Halluzination zu unterscheiden, so liegt doch heute, abgesehen vom gleichzeitigen Realitätsurteil, kein Grund vor, eine unüberbrückbare Verschiedenheit zu behaupten." Unter dem „Realitätsurteil" ist hier natürlich kein Verstandesurteil zu verstehen, sondern die sinnliche Erkenntnis der bewußtseinsjenseitigen Gegenwart (vgl. a. a. O., p. 428). Diese gründet sich aber auf die Empfindung, die freilich auch Fröbes ihrem bewußtseinsjenseitigen Gegenstande nach nicht richtig gewertet hat (wie oben schon bemerkt wurde). Wenn Fröbes schreibt[2]: „Ein klarer Unterschied (zwischen Vorstellung und Empfindung) ist der der Aktivität und Passivität. Bei den Vorstellungen haben wir das Bewußtsein, selbsttätig zu sein; bei den

[1] A. a. O., p. 223.
[2] A. a. O., p. 201.

Empfindungen eher, uns rein passiv zu verhalten", so gibt das sehr gut den wesentlichen Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung an, wenn es gegenständlich verstanden wird. Bei der Empfindung ist der Gegenstand gegeben, bei der Vorstellung ist er hervorgebracht. Dieser Unterschied, weil wesentlich, kann niemals wegfallen. Freilich kann die Vorstellung die Empfindung nachahmen, so daß auch der hervorgebrachte Gegenstand scheinbar als gegeben, als empfunden erscheint. In diesem Sinne ist es wahr, wenn Fröbes schreibt: „Aber selbst dieser Unterschied (der Aktivität und Passivität) kann wegfallen, wie wir bei den Trugwahrnehmungen sehen werden." Tatsächlich ist die Trugwahrnehmung keine wirkliche Wahrnehmung und die Trugempfindung keine wirkliche Empfindung. Jedenfalls enthalten aber die Ausführungen Fröbes' eine Verurteilung der Ansichten Brühls im Lichte der psychologischen Tatsachen. Und sie zeigen zugleich auch die Richtigkeit der thomistischen Ansicht, nach der äußerer Sinn und Phantasie ihrem eigentümlichen Gegenstande entsprechend so zu unterscheiden sind, daß der äußere Sinn das Vermögen ist, das sich auf einen gegenwärtig gegebenen Gegenstand bezieht, während die Phantasie von der Gegenwart des Gegenstandes absieht und sich auf ihren Gegenstand als auf einen der Gegenwart nach nicht gegebenen, sondern hervorgebrachten bezieht. Die Phantasie ist in bezug auf ihren Gegenstand hervorbringend, der äußere Sinn aber nicht. Er verhält sich rein aufnehmend gegenüber einem vollständig gegebenen Gegenstande. Daß wir aber zwei in solcher Weise voneinander verschiedene Vermögen haben, ist eine Tatsache, die durch das Selbstbewußtsein einleuchtend bezeugt ist. Wir haben das klare Bewußtsein, daß wir ein rein aufnehmendes Vermögen haben und ein hervorbringendes, schöpferisches. Vom rein aufnehmenden haben wir das Bewußtsein, daß es Gegebenes erkennt, sich in keiner Weise hervorbringend verhält und somit die gegenwärtigen bewußtseinsjenseitigen Gegenstände erkennt, so wie sie an sich sind. Diese Vermögen sind die äußeren Sinne. Vom anderen Vermögen haben wir das Bewußtsein, daß es schöpferisch ist. Dieses Vermögen kann nun eben darum die äußeren Sinne nachahmen. Es ist vorstellend; es stellt nicht Gegenwärtiges vor, als wenn es gegenwärtig wäre und auch als wenn es empfunden wäre.

Brühl meint in seiner Erwiderung[1]: „Wären wirklich die Süßvorstellung beim Anblick des Zuckers und die Bitterempfindung, die Gruithuisen beim Gedanken an Jalappenpulver empfand, gleichwertige Vorgänge, d. h. Vorstellungen, dann hätten Gredt und alle Menschen Wachhalluzinationen, was er doch selbst nicht behaupten und keinesfalls ihm jemand glauben wird." Die Beispiele, die ich in meiner Besprechung von Brühls Schrift angeführt habe, hätten ihn belehren können, daß der Unterschied zwischen der Süßvorstellung und dieser „Bitterempfindung" doch nur ein fließender ist und daß diese „Bitterempfindung" in Wirklichkeit eine bloße Vorstellung ist. Wachhalluzinationen kommen auch bei Normalen vor[2]. Illusionen, d. h. an wirkliche Empfindungen, an wirkliche Reize anknüpfende Halluzinationen, die von den eigentlichen Halluzinationen sicher nicht wesentlich verschieden sind, haben alle Menschen. Nicht nur der Krüppel vermeint, das abgenommene Bein zu empfinden, sondern jeder Mensch glaubt zeitweilig, die abgelegte Kopfbedeckung noch zu verspüren. Auch die Sonnenscheibe, die größer am Horizont gesehen wird als am Zenith, ist eine solche Illusion. Sogar die dritte Dimension, die man unmittelbar zu sehen vermeint, gehört in gewissem Sinne hierher. In all diesen Fällen ist etwas wirklich empfunden; der Schmerz am Beinstummel, der Druck am Kopfe usw., und etwas ist vorgestellt, als wäre es empfunden: der Schmerz am Beine, die drückende Kopfbedeckung usw.

Wenn ich sage, daß die beim Gedanken an Jalappenpulver entstandene „Bitterempfindung" in Wirklichkeit keine Empfindung, sondern eine Vorstellung ist, so setze ich natürlich voraus, daß durch die bloße Vorstellung des Bitteren nicht tatsächlich an der Zunge eine chemische Veränderung und eine wirkliche Bitterbeschaffenheit hervorgebracht wird. Und in dieser Voraussetzung schrieb ich auch in meiner Besprechung die Worte[3]: „Es ist klar, daß durch bloße Vorstellung hervorgerufene ‚Gesichtsempfindungen' keine Empfindungen des äußeren Sinnes sind, sondern Phantasievorstellungen". Ich setzte voraus, daß durch die bloße Vorstellung nicht tatsächlich der Gegenstand des Gesichts-

[1] Philos. Jahrb., 31. Bd., 2. H., p. 173.
[2] Fröbes a. a. O., p. 219.
[3] Divus Thomas, 4. Bd., 1. H., p. 31.

sinnes, das Netzhautbild hervorgebracht würde. Es gibt wirklich einige, die letzteres behaupten. So meint A. Farges, das Phantasiebild wirke auf die Netzhaut zurück, bringe die Netzhautfasern zum Schwingen und errege so tatsächlich dort Licht und Farben, d. h. ein Netzhautbild. Mir scheint diese Ansicht „naiv" und überflüssig, und auch Brühl dürfte ihr kaum beipflichten. Er kann mir daher nicht entgegenhalten[1]: „Klar ist das durchaus nicht und auch nicht richtig. Wenn eine Mutter sich den Tod ihres kürzlich verstorbenen Kindes vorstellt und ihr infolgedessen die Tränen über die Wangen rinnen, dann ist klar. daß diese Tränen nicht bloß vorgestellte, sondern wirkliche Tränen sind. Wenn jemand sich etwas Ekelhaftes vorstellt und infolge davon Übelkeit und Erbrechen bekommt, dann ist klar, daß dieses Erbrechen und die dasselbe begleitende Ekelempfindung nicht bloße Vorstellungen sind usw." In diesen Fällen wird durch die bloße Vorstellung der Empfindungsgegenstand wirklich hervorgebracht: Es werden wirklich Tränen hervorgebracht und empfunden; durch die Vorstellung von etwas Ekelhaftem werden wirklich Muskelzusammenziehungen, wird ein nicht entsprechender Druck im Magen hervorgerufen, der als Übelkeit empfunden wird usw.

Nun zum Beweise, den Brühl für seine Behauptung aufbringt. Dieser Beweis wäre freilich sehr einfach. Allein er beweist nicht, was er beweisen soll. Wenn durch Zerstörung eines Sinnessensoriums die ihm entsprechenden Träume und Halluzinationen unmöglich gemacht werden, so beweist das höchstens, daß diese Organe zu den Träumen und Halluzinationen notwendig sind, keineswegs aber, daß Träume und Halluzinationen nicht Vorstellungen, sondern Empfindungen sind, die an diesen Sensorien stattfinden würden. Die Empfindung findet überhaupt nicht im Gehirne statt, sondern an der Peripherie. Auch enthirnte Tiere haben Empfindungen und nach v. Monakow hat ein der beiden Sehsphären beraubter Mensch nicht nur Lichtempfindungen, sondern kann sogar noch lesen[2]. Allein die an der Peripherie stattfindende Empfindung wird im Gehirne, in den Sinnessensorien klar und ausdrücklich bewußt. Die Sinnessensorien sind die Organe des Gemeinsinnes, des sinnlichen Bewußtseins. Damit nun

[1] Philos. Jahrb., a. a. O., p. 170.

[2] Vgl. E. Becher, Gehirn und Seele (1911), p. 72 ff., p. 102 ff., p. 145 f. p. 154 ff., p. 402.

die Phantasie (deren Organ ebenfalls im Gehirne an einer anderen Stelle sitzt) etwas lebhaft als tatsächlich gegenwärtig empfunden vorstelle, wie es zum Traume und zur Halluzination notwendig ist, muß sie in Verbindung stehen mit diesen Sensorien. Eine Zerstörung der Sensorien hat auch eine Lähmung der Phantasie zur Folge. Sie kann nur mehr zur abgeblaßten Vorstellung, nicht mehr zur Halluzination gelangen.

b) Der zweite Vorwurf, den ich Brühl gemacht, war, er behaupte gleich, daß gar keine objektive Qualität vorhanden sei, wenn diese nur innerhalb des empfindenden Subjektes und seines Organes vorhanden ist. Brühl macht dagegen geltend, er gebe innerorganische Gegenstände zu, z. B. wirkliche Geräusche im Ohre. Nur habe er sie nicht berücksichtigt, weil sie für seinen Zweck wertlos seien. Wohl; er gibt diese Gegenstände zu, aber er verwertet sie nicht, wo er sollte, da er Empfindungen feststellt, denen kein äußerer Gegenstand entspricht und dennoch den innerorganischen Gegenstand nicht zugeben will. Er schreibt[1]: „Es gibt auch Gehörsempfindungen, denen kein Schall entspricht, weder im Ohr noch außerhalb desselben". Brühl meint, in diesen Fällen nähme ich den innerorganischen Gegenstand grundlos an. Allein der Grund liegt offen da: Ich nehme den Gegenstand an, weil ich ihn empfinde. Ich nehme Licht an im Auge, weil ich es sehe, ich stelle einen Ton fest im Ohre, weil ich ihn höre. Wenn es sich wirklich um eine Empfindung handelt und nicht um einen rein subjektiven Vorgang, um eine Illusion oder Halluzination, d. h. um eine Phantasievorstellung, dann ist der Gegenstand, wenigstens der innerorganische, vorhanden und genau so vorhanden, wie er empfunden wird[2]. In manchen Fällen mag es schwer, ja unmöglich sein, zu entscheiden, ob es sich um eine wirkliche Empfindung handelt oder nicht. Allein das ist für meinen Zweck ohne Belang.

Jedoch Brühl will das Gegenteil feststellen, er will feststellen, daß in vielen Fällen der innerorganische Gegenstand nicht vorhanden ist und nicht vorhanden sein kann. Im verdunkelten Auge ist kein Licht, sonst würde es

[1] Philos. Jahrb., a. a. O., p. 169.

[2] Abzusehen ist von negativen Irrtümern; alsdann wird der Gegenstand ebenfalls genau empfunden, so wie er ist, nur wird er nicht vollständig empfunden.

nach außen erscheinen, man könnte es photographieren. Dieser Beweis ist gewiß ungenügend. Daraus, daß das Auge kein Licht hinausstrahlt, ist nicht bewiesen, daß in den tieferen Schichten der Netzhaut gar kein Licht vorhanden ist. Und man möge bedenken, daß die geringsten Spuren von Licht genügen, auch eine starke Lichtempfindung zu erklären, da es sich um Licht handelt, das die Nervenendigungen selbst unmittelbar behaftet. Daß die Netzhaut unter dem Einflusse von Röntgenstrahlen fluoresziert, hat Nagel nachgewiesen[1], und er bemerkt: „Wenn auch die Fluoreszenz der bestrahlten Netzhaut schwach ist, so muß anderseits bedacht werden, daß die das Fluoreszenzlicht aussendende und die lichtempfindliche Schicht einander außerordentlich naheliegen, ja vielleicht teilweise zusammenfallen." Insbesondere ist nicht bewiesen, daß die schwachen zur Erklärung der Schwarzempfindung aber genügenden Lichtwellen im Auge nicht vorhanden sind. Übrigens lassen sich die durch mechanischen oder elektrischen Reiz hervorgerufenen Lichterscheinungen sehr gut als Illusionen durch die Phantasie erklären, ähnlich wie die mechanisch hervorgerufenen Geschmacksempfindungen. So zu erklären ist jedenfalls die durch mechanische oder elektrische Einwirkung auf das Sehzentrum und wahrscheinlich auch die durch Reizung des Nervenstammes hervorgerufene Lichterscheinung. Daß das durch den Druckreiz hervorgerufene Druckbild ganz vom Druck abhängt, sich ihm entsprechend hin und her bewegt, kann nach dem anfangs Gesagten keine Schwierigkeit bereiten. Die Phantasievorstellung knüpft eben an diesen Reiz an und entspricht dessen Veränderungen. Die nach peripherer Erblindung eine Zeitlang noch fortdauernde Schwarzempfindung zeigt, daß die Erregbarkeit der Netzhaut durch Lichtwellen noch nicht vollständig zerstört ist; sie könnte aber auch möglicherweise auf einer Angewöhnung beruhen und als Illusion zu erklären sein.

Brühl meint, meine Erklärung der Schwarzempfindung versage bei den Kontrasterscheinungen. Im Gegenteil zeigt sich gerade hier die Richtigkeit dieser Erklärung. Dunkelschwarz sehen wir nur als Gegensatz zur Helligkeit, wenn das Auge durch die Aufnahme von hellem Lichte besser

[1] H. von Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik[3] (1909—1911) mit Zusätzen von A. Gullstrand, J. v. Kries u. W. Nagel, 2. Bd., p. 21 ff.

veranlagt ist, die Dunkelheit zu sehen, d. h. weniger gut veranlagt ist, die auch in der Dunkelheit enthaltene schwache Helligkeit zu sehen. Daher erscheinen „schwarze Buchstaben um so schwärzer, je heller es wird“. Aus demselben Grunde geschieht es, daß bei hellster Beleuchtung eine weiße Fläche grau gesehen wird, weil das Auge alsdann die Helligkeit der weißen Fläche weniger gut, d. h. als grau sieht. Hierin liegt ein bloßer negativer Irrtum: Die Helligkeit wird als grau, unvollkommen gesehen. Auch das Verschwimmen von swei Ergänzungsfarben in Weiß ist im Grunde eine Wirkung des Gegensatzes. Durch eine physiologische Anlage der Netzhaut steigern diese Farben gegenseitig ihre Helligkeit, d. h. wir sehen die vorhandene Helligkeit besser. Daher verschwimmen bei der Mischung diese Farben in Weiß, d. h. die Farbenbentöne gehen in der Helligkeit unter. Wir sehen nur mehr die Helligkeit, wir sehen Weiß. Auch das ist ein bloß negativer Irrtum des Sinnes. Er sieht die Farbe unvollständig. Der Farbenton entgeht ihm; er faßt nur mehr die Helligkeit. Ich gebe Brühl zu, daß es nicht genau war, zu sagen, die beiden Ergänzungsfarben enthielten alle Farben in sich. Es gibt Fälle, in denen dies nicht zutrifft. Aber das Verschwimmen auch dieser Farben in Weiß bereitet dennoch keine Schwierigkeit, wie ich eben zeigte.

Wenn ich etwas Ungenaues gesagt habe, bin ich gerne bereit, das einzugestehen und bin für jede Belehrung dankbar. Ich bitte aber Brühl, mir keine „Selbstwidersprüche“ anzudichten, die ich nicht begangen habe, denn das ist ärgerlich. Brühl schreibt[1]: „Gelegentlich gerät Gredt auch mit sich selbst in Widerspruch. So hatte er gegen Gründer bezüglich der Dopplerschen Erscheinung ganz richtig gesagt: ‚Der Ton überall herum in der Luft bleibt derselbe.‘ In der vorliegenden Besprechung aber sagt er das Gegenteil: ‚Durch die Bewegung . . . wird der ursprünglich vorhandene Ton verändert; es wird in der Luft . . . tatsächlich ein höherer oder tieferer Ton hervorgebracht‘. Und dazu hatte ich noch ausführlich nachgewiesen, daß die Schallwellen in der Luft, um diese handelt es sich, unverändert bleiben, wie er selbst früher behauptet hatte.“ Vor allem ist es mir für meinen Zweck ganz gleichgültig, ob der betreffende Ton nur im

[1] Philos. Jahrb., a. a O., p. 174f.

Ohre oder „in der Luft und im Ohre der Hörer“ hervorgebracht wird, wie ich gegen Brühl geschrieben. (Brühl läßt in seiner Anführung die Worte: „und im Ohre des Hörers“ aus). Wenn der betreffende physische Ton wirklich vorhanden ist, sei es auch nur im Ohre des Hörers, dann habe ich das Vorhandensein des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes festgestellt, dem der Gehörsinn angeglichen ist. Ich gerate aber auch nicht mit mir in Widerspruch, da ich gegen Gründer[1] ebenfalls geschrieben (nämlich für den Fall, daß die Tonquelle bewegt wird): „So entstehen durch den Anprall der in rascher Bewegung herangebrachten Wellen an die ruhende Luft dort nach vornehin in der Bewegungsrichtung raschere Wellen und somit ein höherer Ton, nach rückwärts entstehen langsamere Tonwellen und ein tieferer Ton usw.“ Ich gerate also nicht in Widerspruch mit mir selbst. Wohl aber gerät Brühl in Widerspruch mit den Gesetzen der Physik, wenn er in seinem Buche „Die spezifischen Sinnesenergien“, p. 61 schreibt: „Zuweilen heißt es nämlich, infolge der Annäherung von Beobachter und Schallquelle ändere sich die Wellenlänge oder die Schwingungszahl oder die Schallgeschwindigkeit. Alles das ist unrichtig.“ Denn wenn die Schallquelle sich bewegt, ändert sich die Wellenlänge und die Schwingungszahl schon außerhalb des Ohres in dem tonvermittelnden Körper, in der Luft. Ruht aber die Schallquelle und bewegt sich der Hörer, so verändert sich wenigstens im Ohre, an den Membramen des Ohres die Schwingungszahl. Wenn sich der Hörer der Schallquelle entgegen bewegt oder sich von ihr entfernt, so entstehen an den Membranen seines Ohres Tonwellen, die verschieden sind von denen in der Luft außerhalb des Ohres, die aber genau nach den Gesetzen der Akustik dem gehörten Tone entsprechen. Dasselbe ist zu sagen von den Lichtwellen in bezug auf die Netzhaut des Auges. „Bewegt sich der Ausgangspunkt A irgendeines Wellensystems mit einer Geschwindigkeit von a M.-Sekunden gegen den (relativ zu dem übertragenden Medium) ruhenden Beobachter B hin, und ist c M.-Sekunden die Fortpflanzungsgeschwindigkeit der erregten Wellen, so erreichen die einzelnen Impulse den Ort von B nach kürzeren Zeitintervallen als es bei ruhender Quelle A der Fall wäre, das ganze Wellensystem drängt

[1] Jahrb. für Philosophie u. spekul. Theologie (26), p. 419.

sich in der Richtung AB enger zusammen, die Wellen werden in dieser Richtung tatsächlich kürzer . . . Entfernt sich umgekehrt der Ausgangspunkt A der Wellen von B, so treffen hier die Wellen seltener ein, die Wellen sind . . . auseinandergezogen.“ Hermann Ebert, Lehrbuch der Physik, I. Bd. (1912), p. 332. Dann bespricht Ebert (p. 333) den Dopplerschen Satz „für den Fall, daß der Ausgangspunkt A der Wellen in dem übertragenden Medium ruht, sich der Beobachter B aber mit der Geschwindigkeit b M.-Sekunden gegen diesen hinbewegt oder sich von A entfernt“ und sagt: „Die ausgesandten Wellen bleiben hier in ihrer Länge ungeändert, über B gehen aber bei Annäherung pro Sekunde . . . mehr einzelne Wellen hin, . . . umgekehrt bei Entfernung.“ Brühl stützt sich auf K. Forch, Über die Berechtigung des sogenannten naiven Realismus in der Lehre von den Sinneswahrnehmungen. Natur und Offenbarung, Bd. 54 (1908), p. 417 ff. Forch gibt (nach Wüllner, Experimentalphysik, 1882) eine seichte Erklärung des Dopplerschen Grundsatzes, wie man sie vielfach findet. Er unterscheidet nicht genau zwischen den beiden Fällen: wenn die Quelle sich bewegt und wenn der Beobachter sich bewegt. Forch meint auch, zur Stütze des natürlichen Realismus sei es notwendig, daß unmittelbar der Ton der Quelle gehört werde in der Tonhöhe, die er dort hat — ein Standpunkt, den ich nicht einnehme; unmittelbar hört man den ins Ohr aufgenommenen Ton, den Ton draußen hört man nur unvollkommen, so wie er durch den Ton drinnen dargestellt wird. Brühl beanstandet auch die Lehre der Physik, „daß Farben und Töne mit bestimmten Wellenlängen verbunden sind[1]“. Hierüber schreibt W. Trendelenburg im Handwörterbuch der Naturwissenschaften (1913), Bd. IV, p. 738, unter dem Schlagwort „Gehörsinn“: „Die Höhe der Klangempfindung ist physikalisch durch die Anzahl der Schwingungen oder was auf das Gleiche herauskommt, durch die Wellenlänge bedingt.“ Dabei ist vorausgesetzt, daß das Mittel, in dem der Ton sich verbreitet, das gleiche bleibe. Ist das nicht der Fall, z. B. bei Gasen von verschiedener Dichte, so ist mit gleicher Wellenlänge der Ton dennoch ein verschiedener. Aber der Schwingungszahl entspricht der Ton jedenfalls ohne irgendwelche Einschränkung.

[1] Philos. Jahrb., 31. Bd., 2. H., p. 174.

c) Der dritte Vorwurf, den ich Brühl machte, lautet, er unterscheide nicht die objektive Seite der Empfindung von der subjektiven. Dieser Vorwurf bezieht sich auf die Lust- und Unlustempfindung, vor allem auf die Schmerz- und Ekelempfindung, die Brühl als Lebensäußerung eines eigenen Sinnes ansieht, dem somit kein bewußtseinsjenseitiger Gegenstand entspreche. — Brühl hat diesbezüglich meine Ansicht nicht erfaßt. Er meint, ich halte Schmerz und Ekel für Gefühle. Es seien jedoch Empfindungen. Diesen Empfindungen aber entspreche kein bewußtseinsjenseitiger Gegenstand. Ich bin ganz damit einverstanden, daß Schmerz und Ekel Empfindungen sind. Aber es sind Empfindungen, denen ein bewußtseinsjenseitiger Gegenstand entspricht. Nach meiner Ansicht sind Lust- und Unlustempfindungen wohl zu unterscheiden von Lust- und Unlustgefühlen. Die Gefühle sind nach mir Zustände des S t r e b e n s. (Ein besonderes Gefühlsvermögen nehme ich nicht an.) Lust ist Ruhen des Strebens in einem Gegenstande. Unlust ist das Gegenteil: Widerstreben. Die Empfindungen sind E r k e n n t n i s z u s t ä n d e. Lustempfindung ist ein Ruhen des Empfindens im Gegenstande. Unlustempfindung ist das Gegenteil: ein in der Empfindung selbst liegendes Widerstreben. Die Empfindung selbst ist entsprechend: Lust, oder nicht entsprechend: Unlust. Schmerz und Ekel ist Unlustempfindung des Tastsinnes. Lust- und Unlustempfindungen rufen Lust- und Unlustgefühle hervor. So ruft die Unlustempfindung des Tastsinnes, die Schmerzempfindung inneren Schmerz, Schmerzgefühl, Trauer hervor[1]. Ich unterschreibe sehr gerne den Ausspruch Wundts, den Brühl anführt[2], daß „der Schmerz geradeso gut, wie etwa eine Licht- oder Klangerregung in einen Empfindungs- und einen Gefühlsfaktor zu zerlegen" sei. Schmerz und Ekel ist also Empfindung, aber es ist nicht die Lebensäußerung eines besonderen Sinnes, dem ein bewußtseinsjenseitiger Gegenstand abginge, sondern die Empfindung des Drucksinnes insofern dieser auf einen bewußtseinsjenseitigen Gegenstand geht, auf einen Druck, der den Erkenntnisträger, dessen Sinn nicht entsprechend, d. h. unangenehm behaftet. Der bewußtseinsjenseitige Gegenstand, der Druck, insofern er empfunden wird, behaftet unangenehm,

[1] Vgl. Gredt, Elementa I², nr. 428; 442, 2; 444. Ders. De cognitione sensuum externorum, nr. 11.
[2] Philos. Jahrb., a. a. O., p. 176.

ist schmerzlich. Die Druckempfindung, d. h. die Empfindung dieses bewußtseinsjenseitigen, des Druckes, ist schmerzlich, ist zugleich Schmerzempfindung.

Nach dieser Richtigstellung sind an und für sich Brühls Ausführungen, daß es Tastempfindungen gebe, die nicht schmerzlich, aber doch unangenehm und Schmerzempfindungen, die nicht unangenehm seien, für mich bedeutungslos. Wenn die Schmerzempfindung ja verschieden ist vom Gefühle, dann ist es an und für sich möglich, daß es Tastempfindungen gibt, die ohne schmerzlich zu sein, doch ein unangenehmes Gefühl verursachen, und es ist denkbar, daß es eine Schmerzempfindung gebe, die kein Schmerzgefühl im Gefolge hat. Jedenfalls dürfte aber für letzteres der scharfe „brennende Geschmack" des Pfeffers und der kohlensäurehaltigen und starkweingeistigen Getränke kein passendes Beispiel sein. Dieser „Geschmack" ist vielmehr eine Tastempfindung, die bei außergewöhnlicher Reizbarkeit schmerzlich sein könnte und bei weiterer Steigerung schmerzlich würde.

Aber Brühl glaubt, die Schmerzempfindung auch von der Tastempfindung absondern zu können, und damit wäre bewiesen, daß der Schmerz keine Tast- oder Druckempfindung ist. Zuzugeben ist, daß es Tastnerven gibt, die nur die Berührung, den Druck empfinden, nicht den Schmerz, wie z. B. gewisse Teile der Wangenschleimhaut. Und es kann durch krankhafte Lähmung und auch künstlich das subjektive Moment der Tastempfindung, der Schmerz abgedumpft und ganz ausgeschaltet werden, ohne daß die Tastempfindung aufgehoben wird (Analgesie ohne Anästhesie). Aber eine Schmerzempfindung ohne Tastempfindung gibt es nicht. Denn der Schmerz ist eben ein Druck, ein dem Organismus nicht entsprechender Druck. Wohl kann das subjektive Moment, das Unangenehme stark in den Vordergrund und das objektive in den Hintergrund treten, so daß die feinere äußere Druckempfindlichkeit schwindet. Aber ein innerer widerlicher Druck wird immer bleiben. Denn das ist der Schmerz. Daß die Schmerzempfindung Druckempfindung ist, liest man sogar aus den Ausführungen derer heraus, die das Gegenteil verteidigen wollen. So schreibt Fröbes[1], der freilich zurückhaltender als Brühl, dessen Ansicht nur als die wahr-

[1] A. a. O., p. 144.

scheinlichere verteidigt: „Der Schmerz ist eine Art stechender Empfindung, welche schon bei niederer Intensität mit starker Unlust verbunden ist . . . Wenn man diese Gefühlsbetonung möglichst außer acht läßt, so bleibt etwas übrig, was man mit Ebbinghaus am besten als Stichempfindung bezeichnen könnte . . . Die schwächsten Stichempfindungen sind ohne Unlust." Was sind denn diese Stichempfindungen anders als Druckempfindungen, die in gewissen Körperteilen, an gewissen Nerven schon bei geringer Steigerung nicht naturentsprechend, d. h. Schmerz sind. Es seien nicht Druckempfindungen, meint Fröbes a. a. O., „weil sie auch durch schwache thermische und elektrische Reize zu erhalten sind und schließlich bei höherer Intensität in die gewohnte Schmerzempfindung übergehen", als wenn durch thermische und elektrische Reize nicht auch ein Druck hervorgebracht würde. Thermische und elektrische Reize verändern ja den Organismus mechanisch und bringen somit auch einen inneren Druck hervor. Über die Gemein- oder „Organempfindungen" (Hunger, Ermüdung, innere Schmerzen) schreibt Fröbes[1]: „Ihrer Qualität nach sind die Organempfindungen sehr unbestimmt, besonders auch wenig scharf lokalisiert." Sie „erscheinen uns meist als irgendeine Abart von Druck und besonders Schmerz". „Der Hunger wird lokalisiert im Mund, Rachen und auch bestimmt im Magen. Begleitende Erscheinungen sind dumpfer Schmerz in der unteren Kinnbacke, Druck im Schlund usw. Eigentümlich sind ihm ein dumpfer Druck im Magen, der in Schmerz übergeht. Der Durst wird im weichen Gaumen lokalisiert, erscheint als diffuser Druck oder als Mischung von Druck und Wärme, Trockenheit und Fiebrigkeit . . . Die Empfindung (der Übelkeit[2]) ist druckähnlich, wird an das untere Ende der Speiseröhre verlegt und rührt wahrscheinlich von Muskelkontraktionen her."

3. Das Beispiel, an dem Brühl ausführlicher zeigen will, daß ich in der Erklärung der Tatsachen diesen nicht gerecht werde, ist die Wärme- und Kälteempfindung. In meiner Besprechung über Brühl habe ich von der Wärme- und Kälteempfindung wenig gesagt, und das Wenige ist folgendes[3]: „Auch der Temperatursinn erfaßt objektive Quali-

[1] A. a. O., p. 164 f.
[2] Gleichbedeutend mit Ekel.
[3] Divus Thomas, a. a. O., p. 37.

täten: das Kalte und Warme. Allein er erfaßt nicht die absolute Temperatur, sondern den Temperaturunterschied zwischen dem empfindenden Subjekt und dem empfundenen Gegenstand. Denn dieser Sinn empfindet die Temperatur, insofern sie auf das Organ einwirkt und so wie sie einwirkt, als kalt oder warm, nach der Temperatur des Organes selbst.“ Dagegen sagt Brühl, Warm und Kalt seien nicht zwei verschiedene Qualitäten, sondern Empfindungen, und es sei nicht wahr, daß der Temperatursinn einen Temperaturunterschied erfasse. Was das erste angeht, so habe ich keineswegs gesagt, daß Kalt und Warm zwei der Art nach verschiedene Qualitäten seien. Ich deutete sogar das Gegenteil an, nämlich daß Warm und Kalt relativ zu nehmen sei, indem ich sagte: „Dieser Sinn empfindet die Temperatur, insofern sie auf das Organ einwirkt und so wie sie einwirkt, als kalt oder warm, nach der Temperatur des Organes selbst.“ Die Temperatur bedeutet mir den Wärmegrad eines Körpers, und Kälte ist ein niedriger Wärmegrad. Ich bin also mit Brühl einverstanden, daß Warm und Kalt nicht zwei verschiedene Qualitäten seien. Aber dagegen erhebe ich Einspruch, daß Warm und Kalt Empfindungen seien. Es sind nicht Empfindungen, sondern bewußtseinsjenseitige Gegenstände, die empfunden werden. Wie ich nicht mein Hören höre, sondern einen Ton, so empfinde ich nicht meine Wärmeempfindung, sondern eine Temperatur als etwas Physisches, dem Sinne Gegebenes, nicht als etwas Psychisches, von ihm Hervorgebrachtes. Nach Brühl empfindet der Temperatursinn nicht einen Temperaturunterschied, sondern das Steigen und Sinken der Hautwärme. Er schreibt in seinem Buch (p. 50): „Der gewöhnliche Reiz für Wärme- und Kältesinn ist keine Eigenschaft der äußeren Dinge, noch eine Eigenschaft der Haut, sondern ein Vorgang, nämlich das Steigen und Sinken der Hautwärme. Es kann infolgedessen ein und derselbe Wärmegrad sowohl kalt als warm empfunden werden oder von keiner Empfindung begleitet sein.“ Aber wenn der Temperatursinn das Steigen und Sinken der Hautwärme empfindet, empfindet er dann nicht den Temperaturunterschied zwischen dem empfindenden Subjekt, der empfindenden Haut und dem empfundenen Gegenstande, der empfundenen Wärme? Ich bin mit Brühl ganz einverstanden, daß der Wärme- und Kältesinn das Steigen und Sinken der Hautwäme empfindet und daß „infolgedessen ein

und derselbe Wärmegrad sowohl kalt als warm empfunden werden oder von keiner Empfindung begleitet sein kann". Aber ich widerspreche ihm, wenn er behauptet, es werde dadurch keine Eigenschaft der äußeren Dinge und keine Eigenschaft der Haut empfunden. Es wird eine bewußtseinsjenseitige Eigenschaft empfunden, die Wärme, und zwar wird diese Eigenschaft empfunden, als sich der Haut mitteilend und auf sie einwirkend. Wenn wir in ein Zimmer treten, dessen Wärme 24° C beträgt, haben wir eine Wärmeempfindung, weil alsdann unsere Körperwärme steigt. Es wird unserem Körper mehr Wärme mitgeteilt — von innen, da er jetzt weniger Wärme abgibt. Er empfindet den Unterschied zwischen seinem ursprünglichen Wärmezustand und dem jetzigen als ein Mehr. Steigen wir nun in ein Bad von 24° C, so empfinden wir Kälte. Unsere Körperwärme sinkt, da durch das Wasser, das ein besserer Wärmeleiter ist, dem Körper Wärme entzogen wird. Wir empfinden den Unterschied zwischen der früheren Temperatur und der jetzigen als ein Weniger. Ähnliches ist zu sagen von dem weiteren Beispiel, das Brühl gibt[1]: „Wir bringen unsere beiden Hände oder sonst zwei Körperteile von ganz gleichen Wärmegraden zur Deckung. Ein Temperaturunterschied ist hier wiederum nicht vorhanden und tritt auch nicht ein. Die Wirkung aber ist eine Wärmeempfindung in beiden sich berührenden Teilen." Auch in diesem Falle steigt die Wärme in beiden sich berührenden Teilen, weil die freie Wärmeausstrahlung in die Luft verhindert wird. „Daß die Kältepunkte der Haut auf alle Reize: die mechanischen (z. B. auf tiefes Einstechen von feinen Nadeln), die elektrischen, mechanischen und sogar auf Wärmereize mit Kälteempfindung antworten" macht keine Schwierigkeit. Hier liegen keine wirklichen Kälteempfindungen vor, sondern Trugvorstellungen. Derartige Trugvorstellungen, die an vorhandene Reize anknüpfen (Illusionen), haben gar nichts besonders. Sie kommen, wie schon vorhin gezeigt wurde, beim normalen Menschen und regelmäßig vor.

Zum Schluß bemerkt Brühl[2]: „Gredts Erklärungen sind nicht der Wirklichkeit entnommen und geraten bald mit ihr in Widerspruch. Übrigens deutet Gredt selbst durch

[1] Philos. Jahrb., a. a. O., p. 179.
[2] A. a. O., p. 180.

den Wortlaut an, daß es sich mehr um Erklärungsversuche, als um wirkliche Erklärungen handelt.“ Und indem Brühl darauf hinweist, wie ich gewisse Erscheinungen bald als wirkliche Empfindung, bald als bloße Phantasievorstellung erkläre oder es offen lasse, ob Empfindungen oder Vorstellungen vorlägen, fügt er hinzu: „Niemand wird hierin Beweise erblicken.“ Daß meine Erklärungen mit der Wirklichkeit nicht in Widerspruch geraten, habe ich dargetan. Aber Beweise sollen es gewiß nicht sein. Die Lösung der Schwierigkeiten sind nicht meine Beweise. Welches meine Beweise sind, das habe ich zu Anfang angedeutet. Mir genügt es, daß es „Erklärungsversuche“ seien. Es genügt, daß ich zeige, die von Brühl angeführten Tatsachen lassen sich auf irgendeine Weise auch anders erklären als durch die Müllersche Lehre von den spezifischen Sinnesenergien. Hingegen müßte Brühl für seinen Zweck unbedingt dartun, daß diese Erklärung die einzig mögliche sei. Deswegen will ich es aber mit den Tatsachen nicht weniger genau nehmen. Allein viele dieser Tatsachen sind eben physikalisch und physiologisch dunkel genug und deswegen einer endgültigen Erklärung noch nicht zugänglich. Brühl erklärt von seinem Standpunkte aus das Schwarzsehen überhaupt nicht, wenn er schreibt[1]: „Die Schwarzempfindung ist nicht die unmittelbare Folge eines äußeren Reizes. Daraus folgt freilich nicht, daß sie keine Ursache habe, ihr entspricht gewiß ein Vorgang im Sehnerv, dessen Natur vorläufig unbekannt ist.“ Nach diesem Beispiele würde ich von meinem Standpunkte aus sagen: Es liegt eine Sinnesempfindung vor, also liegt auch ein bewußtseinsjenseitiger Gegenstand vor, dessen Natur jedoch vorläufig unbekannt ist! Ich habe überall dargelegt, was mit diesem Gegenstande sei und auch die mögliche Weise seines Entstehens habe ich angedeutet. Brühl hebt im besondern das Ungenügende meiner Erklärung der Farbenblindheit hervor. Ich habe auch in diesem Falle gezeigt, wie im Auge die Farbe entstehen könne, die der Farbenblinde sieht. Ich bin dabei sogar von einem Grundsatze ausgegangen, den auch Brühl anerkennt, vom Grundsatze des Mitschwingens der Sinnesvorrichtung. Auch Brühl gibt zu[2], daß die Cortischen Fasern den gehörten Tönen entsprechend schwingen. Mit den Schwingun-

[1] Die spezifischen Sinnesenergien nach J. Müller, p. 50.
[2] A. a. O., p. 62.

gen ist aber der physische, bewußtseinsjenseitige Ton ganz notwendig gegeben. Und so geraten auch die Netzhautfasern unter dem Einflusse der Lichtwellen in Schwingung und bringen selbst Licht und Farben hervor. Beim gesunden Auge entsprechen diese Farben den Farben der Dinge außer uns, beim Farbenblinden entsprechen sie nicht infolge einer krankhaften Anlage. Diese Anlage kann auch durch Gifte, z. B. durch Santonin, hervorgebracht werden. Weitere Einzelheiten hierüber wären wohl sehr wissenswert und ich wäre den Physiologen dafür dankbar. Doch das Gesagte genügt vollständig für meinen Zweck zur Lösung der Schwierigkeit.

Nachtrag über die Sinneserkenntnislehre des hl. Augustinus

Brühl glaubt, der hl. Augustin spreche schon den Grundgedanken der Müllerschen Lehre aus, wenn er schreibt De vera religione cap. 33: Non enim renuntiare possunt (oculi et omnes sensus) animo nisi affectionem suam. Auch Contra Academicos lib. 3, cap. 11, n. 26, führt Brühl für sich an und meint, der hl. Augustin gebe Empfindungen zu ohne vorhandenen Gegenstand. Vgl. Brühl, Die spezifischen Sinnesenergien nach Joh. Müller im Lichte der Tatsachen p. 41 f. Die spez. Sinnesenergien, Philos. Jahrb., 31. Bd., 2. H., p. 168.

In meiner Besprechung der Brühlschen Schrift im Divus Thomas hatte ich dieser Behauptung keine weitere Bedeutung geschenkt. Ist doch die Lehre über die spezifischen Sinnesenergien keine solche, die nach Kirchenväterzeugnissen zu entscheiden wäre. Da Brühl jedoch in seiner Erwiderung nochmals auf den hl. Augustin sich beruft, fühle ich mich bewogen, ein Wort über die Sinneserkenntnislehre des hl. Augustinus hier nachzutragen.

Der hl. Augustin steht ganz auf dem Standpunkte des natürlichen Realismus. De Trinitate lib. 11, cap. 2, n. 3, lehrt er, daß die Sinne durch die Erkenntnis sich ihrem Gegenstande verähnlichen[1]. Und a. a. O., lib. 14, cap. 10, n. 13, heißt es von der Sinneserkenntnis, daß sie ihren Gegenstand, die sinnfällige Beschaffenheit, das Sichtbare, das Hörbare, den Ton, immer voraussetze. Entweder ist dieser Gegen-

[1] Non possumus quidem dicere, quod sensum gignat res sensibilis: gignit tamen formam velut similitudinem suam, quae fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus.

stand der Zeit nach vorher schon da oder er entsteht wenigstens zugleich mit der Erkenntnis jedoch so, daß nicht die Erkenntnis den Gegenstand, sondern der Gegenstand die Erkenntnis hervorbringt. Das Hören setzt also den Ton voraus und wird vom Tone hervorgebracht[1]. Diese Lehre steht in denkbar schärfstem Gegensatze zu Brühls Lehre. Nach Brühl ist das Hören kein Erkennen; nach dem hl. Augustin ist es ein Erkennen. Nach Brühl wird der Ton durch das Hören hervorgebracht und besteht im Gehörtsein; nach dem hl. Augustin ist der Ton vom Hören vorausgesetzt und bringt das Hören hervor.

Auch die von Brühl angeführten Stellen De vera religione cap. 33 und Contra Academicos lib. 3, cap. 11, n. 26 entkräften diese Lehre des hl. Augustinus keineswegs und enthalten nichts, das man im Sinne der Müllerschen Energien deuten müßte. Der hl. Augustin führt dort aus, daß die äußeren Sinne eigentlich nie irren. Um dies zu beweisen, bezieht er sich auf den Gegenstand so wie er dem Sinne mitgeteilt wird. Nicht zwar dem Gegenstande draußen in seinem absoluten Ansich, wohl aber dem Gegenstande, so wie er dem Sinnesorgane mitgeteilt wird, sind die Sinne immer genau angeglichen. Da ist kein Irrtum möglich. Non enim renuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Sie können nicht anders berichten als sie behaftet sind. Sie können den Gegenstand nicht anders erkennen als er ihnen mitgeteilt wird. Der Gegenstand draußen in der Ferne kann aber durch das Mittel, durch das hindurch er dem Auge mitgeteilt wird, mannigfach verändert werden. So erscheint das Ruder im Wasser gebrochen. Dieses Beispiel bringt St. Augustin an den beiden Stellen. Auch was er a. a. O., Contra Academicos über den Geschmack sagt, (Ich weiß nicht wie der Ziege die Ölbaumblätter schmecken, mir schmecken sie bitter; aber vielleicht gibt es sogar einen

[1] In omnium istarum, quas commemoravimus, temporalium rerum scientia, quaedam cognoscibilia cognitionem interpositione temporis antecedunt; sicut sunt ea sensibilia, quae iam erant in rebus, antequam cognoscerentur; vel ea omnia, quae per historiam cognoscuntur: quaedam vero simul esse incipiunt; velut si aliquid visibile, quod omnino non erat, ante nostros oculos oriatur, cognitionem nostram utique non praecedit: aut si aliquid sonet, ubi est auditor, simul profecto incipiunt esse, simulque desinunt et sonus et eius auditus. Verum tamen sive tempore praecedentia, sive simul esse incipientia cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur.

Menschen, dem sie nicht bitter schmecken usw.), ist kaum verschieden von dem, was ich im Divus Thomas a. a. O., p. 40f., geschrieben hatte: „Die Empfindungen sind verschieden nach ihrer subjektiven Seite. Dem einen ist die Qualität „süß" angenehm, dem anderen nicht; aber beide empfinden sie als süß. Nach ihrer objektiven Seite sind die Empfindungen nicht verschieden. Jeder Geschmack empfindet die Qualität „süß" als süß, wenn er sie überhaupt empfindet. Es kann aber auch sein, daß ein Geschmack für die Qualität „süß" gar nicht ausgebildet ist. sie gar nicht empfindet (teilweise Geschmacksblindheit). Ein so gearteter Geschmack empfindet eine süße Speise nicht als süß, wohl aber schmeckt er in ihr andere Qualitäten, die ebenfalls in ihr vorhanden sind und für die dieser Geschmack angelegt ist. Ein fein ausgebildeter Geschmacksinn schmeckt aus einer Speise Qualitäten heraus, die einem anderen ganz entgehen." Abgesehen von individuellen Verschiedenheiten, ist der Geschmack eines jeden Wesens der Art und dem Instinkt entsprechend ausgebildet. Diese Verschiedenheiten können zwar nie bewirken, daß eine Geschmacksbeschaffenheit anders geschmeckt würde, wohl aber daß sie angenehm oder unangenehm empfunden wird. Ja es ist möglich, daß ein Geschmack dem Instinkte entsprechend für gewisse Geschmacksbeschaffenheiten geschärft, für andere hingegen abgestumpft ist. Erstere treten alsdann in den Vordergrund und geben der Speise ihren Geschmackscharakter. So kann ein Tier seinem Instinkte entsprechend ganz andere Geschmacksbeschaffenheiten in etwas finden als ein Mensch. Demnach sind auch St. Augustins Worte zu erklären, wenn er zweifelnd fragt, ob die Blätter des Ölbaumes an sich bitter seien. Diese so unangenehme Bitterkeit kommt ihnen an sich als Geschmackscharakter nicht zu, wohl aber kommt ihnen an sich die Bitterbeschaffenheit irgendwie zu.

Die Lehre des hl. Augustin über die Sinneserkenntnis ist wohl wenig entwickelt. Allein in gewisser Beziehung hat sie einen Vorzug vor der scholastischen. Die Scholastiker gaben zu, daß die äußeren Sinne zufällig irren könnten, da sie sich auf den Gegenstand draußen nach seinem absoluten Ansich bezogen und nicht unterschieden zwischen positivem und negativem Irrtum. Der hl. Augustin hingegen sagt richtiger, daß der äußere Sinn überhaupt nie irre und er faßt den Gegenstand schärfer und genauer: Er bezieht

sich auf den Gegenstand sowie er dem Sinne mitgeteilt wird und nach der Seite, nach der er vom Sinne erfaßt wird. Auch das Nachbild bespricht schon St. Augustin De Trinitate lib. 11, cap. 2, n 4, sehr treffend, indem er sagt: „Meistens wenn wir eine Zeitlang irgendwelche Lichter angeblickt haben und dann die Augen schließen, haben wir leuchtende Farben gleichsam vor uns, die sich mannigfach verändern und mehr oder weniger glänzen bis sie schließlich erlöschen. Diese Farben sind anzusehen als Überbleibsel jener Bestimmtheit (formae illius), die im Sinne durch den Anblick des leuchtenden Körpers hervorgebracht wurde.“ Daß unter diesem Überbleibsel ein wirkliches Licht im Auge gemeint sei, kann nicht bezweifelt werden. Der hl. Augustin übertreibt sogar unter dem Einflusse von Empedokles und Plato das Eigenlicht des Auges so sehr, daß er beim Sehen von einem Herausstrahlen des Lichtes aus dem Auge spricht[1].

ZUR THEOLOGIE DER VISIO BEATIFICA

Von Dr. ERNST COMMER

I

Die theologische Erklärung des Dogmas von der beseligenden Gotteserkenntnis bedarf, um es modern auszudrücken, der schwierigen erkenntnistheoretischen Arbeit. Die meisten deutschen Lehrbücher der Dogmatik lassen sich nicht näher darauf ein. Der tiefere Grund davon liegt im Mangel an spekulativer Kraft und in der Nichtberücksichtigung der alten Tradition der christlichen Philosophie und der scholastischen Theologie. Daher ist es ein großes Verdienst, das sich Dr. Alexander von Żychliński erworben hat, als er für seine Inauguraldissertation das Thema wählte: „Die species impressa et expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin“ (Breslau 1918). Diese mit Verständnis und sicherem Urteil verfaßte Erstlingsarbeit eines hochbegabten Theologen ist eine sehr erfreuliche Erscheinung, die für das erwachende Interesse an der spekulativen Theologie und am tieferen Thomasstudium zeugt. Durch pietätvolle und eindringende

[1] Radii de suo quisque oculo emicantes l. c.

Exegese der Thomastexte, verbunden mit kritischer Benützung der Kommentatoren, war der Verfasser mit Erfolg bestrebt, die Gedanken des hl. Thomas zu erheben. Für die Richtigkeit dieser Methode sprechen die Worte des unvergeßlichen Kardinals Zigliara, der selbst die Aufgabe eines Kommentators der logischen Schriften des Aquinaten mit Glück gelöst hat: „Das ist nach meinem Urteil die wahre Methode, um einen Gewinn aus den thomistischen Lehren zu schöpfen und auf ihren Grund zu kommen, daß man den hl. Thomas mit dem hl. Thomas erklärt, indem man zuerst die Prinzipien derselben mit größter Genauigkeit sammelt und bei ihrem Lichte die in seinen vielen Werken zerstreuten Lehren meditiert und miteinander vergleicht. Damit beabsichtige ich nicht, das Studium der Kommentatoren auszuschließen, weil es manchmal nötig ist, auf sie und besonders auf die gelehrtesten von ihnen zurückzugehen und nicht willkürlich sich von ihren Erklärungen zu entfernen — nur soll man sie nicht zum Hauptstudium machen. Der hl. Thomas zuerst! An ihm lernt man immer auch die Güte seiner Kommentatoren erkennen, aber aus ihnen lernt man nicht immer und nicht in allem den hl. Thomas erkennen[1]." Darum hat auch Leo XIII. auf die Benützung der klassischen Kommentatoren Caietan und Franciscus a Silvestris autoritativ hingewiesen, bei denen wir die historische Überlieferung der eigentlichen Schule des hl. Thomas finden. Es wäre auch sicher eine Vermessenheit sondergleichen, wenn jemand sich zutrauen wollte, aus den Prinzipien des hl. Thomas weitabliegende Schlußfolgerungen in schwierigen Fragen ohne Berücksichtigung der vielen Generationen von Kommentatoren finden zu wollen, und man müßte mit Recht ein solches Verfahren als temerarium bezeichnen. Dasselbe gilt auch dann, wenn es sich darum handelt, den Sinn einer Lehre des Aquinaten zu ermitteln, über deren Inhalt gestritten wird.

Unter dem modern klingenden Ausdruck „Schauakt" versteht der Verfasser jener Dissertation die visio beatifica der traditionellen Theologie, die übernatürliche, intuitive und klare Erkenntnis der Seligen von der Wesenheit Gottes. Im ersten Teile skizziert er „die Grundzüge der

[1] Tommaso M. Zigliara: Sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso di Aquino, 2. ed. Viterbo 1870, p. 38.

beseligenden Gottesanschauung im allgemeinen", im zweiten „die metaphysisch-psychologische Lehre des hl. Thomas über die intellektuellen Ideen", im dritten behandelt er „die species impressa" und im vierten „die species expressa" bei der Anschauung Gottes. Das vorangestellte „Verzeichnis der benutzten Literatur" zeigt eine für Erstlingsarbeiten nicht gewöhnliche Belesenheit, ist aber eklektisch gehalten, was als Reflex des Studienganges des Verfassers aus der verschiedenen Richtung seiner akademischen Lehrer erklärlich ist. Wenn auch Vollständigkeit gar nicht beabsichtigt werden konnte, da der Verfasser den Stoff nicht dogmengeschichtlich behandeln, sondern die Thomastexte selbständig erklären wollte, so wären doch noch einige thomistische Autoren als wertvolle Hilfsmittel der Interpretation zu berücksichtigen, die eingehende Untersuchungen über die beregten Fragen geliefert haben. So von den älteren Thomisten namentlich der klassische Philosoph der Schule Paulus Burgus Soncinas[1], der großen Einfluß auf Caietan[2] ausübte. Ferner Javellus, Bartholomaeus Torres, Godoy, Piny und als wichtige Ergänzung zu den Salmentizensern der Karmelit Paulus a Conceptione. Von Neueren Signoriello[3], Kardinal Satolli, Buonpensiere, Cilento, Holder und Froget. Die literarischen Nachweise sollen an ihrem Orte angegeben werden. Zu dem Exkurs des Verfassers (p. VIII f.) über die Echtheit der Opuscula 13, 14 und 53 des hl. Thomas vergleiche man Anton Michelitsch (Thomasschriften I, 1913, p. 182, 185, 194), der das Op. 53 für unecht, die beiden ersteren aber für echt hält. Zum Op. 14 hat Vincenzo Ermoni einen Kommentar geschrieben (Divus Thomas, Placentiae, Ser. II, vol. III, IV). Das Opusculum de unitate intellectus contra Averroistas hat der spätere Bischof von Bosa in Sardinien,

---

[1] Pauli Soncinatis Quaestiones Metaphysicales Acutissimae. Venetiis 1588.

[2] Zur Beurteilung von Caietans Philosophemen ist Giovi kaum zu entbehren: Thomas M. Giovi: Metaphysica Thomae a Vio Caietani. Bononiae 1688.

[3] Nuntius Signoriello: In primae partis Summae Theologicae D. Thomae quaestionem duodecimam commentaria (Divus Thomas, Placentiae 1880, vol. I). Er hat leider nur den ersten Artikel kommentieren können, da ihm das Augenlicht versagte. Der um die Erneuerung der thomistischen Studien so hochverdiente Nachfolger Sanseverinos starb schon 1889.

Giovanni Vinati, kommentiert (Divus Thomas, (Ser. I) vol. I, 1880; vol. II, 1886).

Eine unedierte Abhandlung de visione Dei vom Magister Serna, Regens Collegii D. Gregorii Pinciani in Valladolid, erwähnt Palanco (de caritate, q. 8). Von Spezialwerken aus dem 17. und 18. Jahrhundert seien folgende genannt, von denen mir leider nur die mit einem Stern bezeichneten zugänglich waren.

*Luisii Turriani (Luysio a Torres) e Societate Jesu, In Collegio Complutensi primarij Theologi, et supremi Senatus sanctae Inquisitionis Qualificatoris ex munere, Diversorum Opusculorum Theologiae Tomus vnus Lugduni 1625. Die erste Approbation, vom Provinzial Petrus de Alarcon, ist vom 10. Dezember 1621 datiert, nachdem das Buch von den Jesuiten Gasparus Hurtado, Marcellus de Aponte und Joannes Baptista Poza geprüft war. Das Werk bietet reichliche Literaturangaben. Op. I: De possibilitate vel impossibilitate speciei impressae clare repraesentantis divinam essentiam. II: De lumine gloriae. III: De natura visionis, de inaequalitate visionis.

Ludovicus de Ribas S. J.: Summae Theologiae Tom. I (unicus). Lugduni 1643. — Tractatus de visione Dei.

Christophorus Rassler O. S. B.: De visione beatifica. Salisburgi 1654.

Alphonsus Stadelmayer O. S. B.: De visione beatifica, 1655.

Matthias Borull: De essentia et attributis et visione Dei. Lugduni 1654.

* Problemata Theologica. Tom. I. De Deo Uno... Auctore P. Didaco de Avendaño Societatis Jesu, Segoviensi, iam pridem apud Peruvienses, in Limano praesertim D. Pauli Collegio, Primario Theologiae Professore. Antverpiae 1668. Das Werk ist Alexander VII. gewidmet. Die Approbation des Provinzials Philippus de Ossa S. J. ist datiert aus Madrid vom 5. Dezember 1664. Sectio IV: De visione Dei. Das Werk ist besonders wichtig für die Literatur der Jesuitenschule.

Claudius Frère S. J.: De visione Dei. 1670.

Joannes Baptista Hemm O. S. B.: Disputationes Theologicae de visione Dei. Ratisbonae 1676.

*Opuscula Theologica olim impressa, et in hac secunda editione Septem aliis Opusculis locupletata. Auctore Joseph Maria Requesenio Societatis Jesu Theologo. Romae 1684. Op. IV: De visione beata et substantia supernaturali, p. 116—160. Op. V: De concursu luminis Gloriae et essentiae divinae ad visionem beatificam, p. 169—211.

Antonius Maria Sieripepoli S. J.: De visione Dei. Panormi 1700.

Hermannus Josephus a SS. Trinitate O. S. A.: De visione, scientia et voluntate Dei. Ratisbonae 1716.

*Tractatus Theologici iuxta miram D. Thomae et cursus Salmanticensis FF. Discalceatorum Mariae de Monte Carmeli Primitivae Observantiae Doctrinam Tomus Primus. Per R. P. F. Paulum a Conceptione, Sacrae Theolog. Lectorem Primarium, et eiusdem Ordinis Definitorem Generalem. Nunc Secundo in lucem prodit. Parmae 1725. Die Licentia des Ordensgenerals Sebastianus a Conceptione datiert aus Burgos, 15. September 1721. Tom. I. Tract. II De visione Dei, fol. 73—171.

Im folgenden sollen einige Fragen über die visio an der Hand der engeren thomistischen Schule noch mehr beleuchtet werden. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen, da ich keine abschließende Untersuchung beabsichtige. Es genügt dazu, einige Theologen, deren Autorität von dieser Schule anerkannt ist, heranzuziehen, und zwar solche, die vom Verfasser der Dissertation nicht zitiert sind.

II

Die thomistische Lehre über die Anschauung Gottes ist nach der Formulierung der Karmelitenschule von Salamanca und in ihrer Präzision durch Paulus a Conceptione im Umriß folgende[1]: Er faßt die visio oder die Anschaubarkeit (visibilitas) als ein spezielles Attribut Gottes auf und handelt 1. von der Möglichkeit und Existenz der beseligenden Anschauung Gottes, 2. von ihren Prinzipien, der dazu erforderlichen species und dem lumen gloriae, 3. von ihrem Objekte.

I. 1. Die klare, intuitive und quidditative Anschauung Gottes ist für den geschöpflichen Intellekt möglich. Diese Möglichkeit ist de fide und deshalb aus der Offenbarung zu beweisen. 2. Gott ist enthalten unter dem Objekt des menschlichen Intellekts, das nach seiner letzten Differenz denselben spezifiziert, und der Intellekt wird als potentia oboedientialis von jedem übernatürlichen Dinge (ens) spezifiziert. 3. Das intellektuelle Geschöpf hat kein angeborenes Streben (appetitus) nach der klaren Anschauung Gottes, weder so wie er als Urheber der Gnade und als Dreieiniger ist, noch so wie er als Urheber der Natur und als der Eine ist. In der intellektuellen Natur an sich kann es kein wirksames eliziertes Streben nach der klaren Anschauung Gottes geben, weder so wie er dreieinig, noch so wie er Einer ist. Unter Voraussetzung der göttlichen Offenbarung über die Möglichkeit der Anschauung Gottes kann aber die Natur an sich ein unwirksames Streben, sei es ein absolutes oder bedingtes, nach dieser Anschauung haben: dieses Streben wäre aber kein notwendiges bezüglich der Spezifikation. 4. Es ist ein Widerspruch, daß es eine natürliche Substanz gebe, die auf natürliche Weise Gott so, wie

[1] Paulus a Conceptione l. c., f. 75–127. Hurter (Nomenclator[1] I, p. 977) nennt ihn „vir doctrina, eruditione, regulari observantia clarissimus".

er an sich ist, schauen könnte. 5. Es ist ein Widerspruch, daß der geschöpfliche Intellekt durch eine bloß äußere Gunst (Gottes) die quidditative Anschauung elizieren könne. 6. Eine geschaffene komplette Substanz, die entitativ übernatürlich wäre, ist durchaus unmöglich. Eine geschaffene Substanz, der es konnatural wäre, Gott zu schauen, ist widersprechend.

II. *a*) Das Prinzip der visio seitens ihres Objektes: 1. Keine geschaffene species impressa interveniert bei der seligen Anschauung, sondern die göttliche Wesenheit vereinigt sich in der Weise einer species. 2. Die species intentionalis (das gedankliche Erkenntnisbild) ist von derselben Natur wie das Objekt in Esse repraesentativo. 3. Der Intellekt wird mit der species selbst identifiziert. 4. Die göttliche Wesenheit konkurriert aktiv in der Weise einer species zur beseligenden Anschauung. 5. Eine geschaffene species impressa, die Gott quidditativ vorstellte, ist metaphysisch unmöglich. 6. Ein geschaffenes (geistiges) verbum, das Gott so, wie er an sich ist, vorstellte, ist unmöglich.

b) Das Prinzip der visio seitens des Erkenntnisvermögens ist das lumen gloriae. 1. Das lumen gloriae disponiert den geschöpflichen Intellekt notwendig nicht nur dazu, um die visio zu elizieren, sondern auch zur Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit in der Weise einer species impressa — es ist auch die notwendige Disposition für die Aufnahme der Anschauung Gottes. 2. Es ist widersprechend, daß Gott sich mit dem geschaffenen Intellekt durch das lumen gloriae vereinige, indem er den Mangel eines geschaffenen Lichtes ersetze; daher kann der geschaffene Intellekt ohne ein geschaffenes Licht, das ihm innerlich inhäriert, die selige Anschauung nicht elizieren. 3. Der geschöpfliche Intellekt ist so, wie er vom lumen gloriae durchtränkt ist, die Hauptursache der visio 4. Das lumen gloriae ist der ganze nächste Tätigkeitsgrund unter dem spezifischen Begriffe zur seligen Anschauung. Der Intellekt hat aus sich keine nächste Kraft zur seligen Anschauung unter dem Gattungsbegriff der Erkenntnis.

III. Da die beseligende Anschauung Gottes eine formale Anteilnahme am Wissen Gottes von sich selber ist, so hat sie dasselbe Objekt wie das göttliche Wissen oder die Anschauung, die Gott von sich selber hat, und ihr primäres Objekt ist Gott selbst, ihr sekundäres aber sind

die Geschöpfe. 1. Kein geschöpflicher Intellekt kann Gott vollständig begreifen, auch nicht durch ein Wunder (divinitus), d. h. ihn nicht so weit erkennen, wie er seiner Natur nach erkennbar ist: also nicht nach allen Formalitäten, die ihm wesentlich oder als Eigenschaften zukommen. 2. Es ist ein Widerspruch, daß die göttliche Wesenheit, wie sie an sich ist, geschaut werde, ohne die Attribute und ohne die göttlichen Personen, oder daß die Attribute und Personen ohne die Wesenheit geschaut würden. 3. Die Seligen können unmittelbar in Gott seine freien Akte schauen. Aber kein Seliger kann alle freien Dekrete Gottes im besonderen schauen. Jeder Selige erkennt nur diejenigen Dekrete über Wirkungen, die zu seinem Zustand (status) gehören. 4. Der Selige kann kraft der Anschauung der göttlichen Wesenheit, oder in Gott als dem zuerst erkannten Objekte, alle Wirkungen schauen, die zu verschiedenen Zeiten existieren. Jeder Selige schaut einige Gnadengeheimnisse und alle Gattungen und Arten des Universums und alles, was zu seinem eigenen status gehört, zugleich und ohne Nacheinanderfolge von Anfang seiner Seligkeit an. 5. Es liegt ein Widerspruch darin, daß ein Seliger alle Dinge schaut, die für die Allmacht möglich sind. Der Grund, weshalb einige mögliche Geschöpfe vor anderen von einem Seligen in der göttlichen Wesenheit gesehen werden, ist die Vereinigung der göttlichen Wesenheit in der Weise einer species von bestimmter Vollkommenheit und das lumen gloriae von bestimmter Intensität. Infolge der Anschauung der göttlichen Wesenheit ist es notwendig, daß die möglichen Dinge im allgemeinen, aber nicht daß irgendein mögliches Geschöpf im besonderen gesehen wird. Wenn der Selige in der göttlichen Wesenheit alle möglichen Geschöpfe sehen würde, so würde er Gott vollständig begreifen (was unmöglich ist).

III

Die theologische Erklärung der visio beatifica ist von der verschiedenen Auffassung des geistigen Erkenntnisvorganges abhängig. Die eine Ansicht faßt die intellectio als eine wahre und eigentliche Tätigkeit auf, die zur aristotelischen Kategorie des Tuns gehört. Die andere Ansicht, die viel mehr Anhänger gefunden hat, schließt die intellectio von der Kategorie des Tuns aus und rechnet sie zur Kategorie der Qualität. Während aber Scotus, dem hierin Suarez

folgt, die Erkenntnis mit dem dabei gebildeten inneren geistigen Worte identifiziert, unterscheiden die Thomisten mit ihrem Meister die Erkenntnis als eine Qualität vom inneren Worte. Unter den Thomisten ist jedoch noch eine doppelte Ansicht erfindlich. Einige, wie Franciscus de Victoria, Dominicus Soto und Bañez, unterscheiden die intellectio vom verbum zwar formal, aber nicht entitativ. Andere dagegen machen mit Caietan und Nazarius einen entitativen Unterschied und erklären die intellectio und das verbum für zwei verschiedene Dinge. Diese letztere Ansicht verteidigt auch Żychliński als die wahre Lehre des hl. Thomas.

Vernehmen wir darüber die ausführlichen Erklärungen zweier entschiedener Thomisten von großem Ansehen, die sowohl das Gemeinsame ihrer Schule als auch die feineren Kontroversen innerhalb derselben charakterisieren. Zur Einführung mögen zuerst die Äußerungen des jüngeren von beiden gehört werden, des französischen Dominikaners Nicolas Arnu (1629—1692), der in Tarragona und Perpignan, später in Rom an der Minerva lehrte und zuletzt an die Universität Padua auf den Lehrstuhl der Metaphysik berufen wurde[1]. Seine Philosophie zeichnet sich aus durch die Weite des Blickes, indem sie Plato mit Aristoteles und Albert den Großen mit Thomas verbindet und so eine philosophia perennis anstrebt. Wir versuchen, seine Worte getreu wiederzugeben:

„Der erkennbare Gegenstand, das Objekt, wird dadurch erkannt, daß der Intellekt von der geistigen Gestalt (species) des Gegenstandes formiert wird, wodurch das Erkenntnisvermögen sich erst aktuell betätigen kann: daher ist dies Formiertwerden zwar nicht zeitlich, wohl aber der Natur der Sache nach früher als das wirkliche Erkennen. Die species formt nun das Erkenntnisvermögen, insofern sie Akt und Form des bloßen Vermögens ist. Weil aber diese species nicht deshalb Akt und Form ist, um den Intellekt zum Vermögen zu machen, sondern damit er sich aktuell betätigt, darum liegt in einem solchen Gestaltungsakt ein Verhältnis oder eine Hinordnung des aktuierten Erkenntnisvermögens zu dem erkennbaren Gegenstand als

[1] Nicolaus Arnu: Clypeus Philosophiae Thomisticae, Tom. V. Libros de Anima complectens. Biterris 1672. Q. 14 a. 3, nr. 57 (p. 665) sqq.

Ziel und Objekt. Weil nun die intellectio so etwas ist wie ein fertig zustandegebrachter Akt, so bezeichnet man sie als etwas, das im Erkenntnisvermögen bleibt und dasselbe vollendet, und nicht als etwas, das aus dem Vermögen herausgeht und von ihm in dasjenige, was erkannt wird, ausfließt — also nicht als ein Werden, sondern als ein gewisses Sein. So sagt der hl. Thomas: Intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout Esse est perfectio existentis: sicut enim Esse consequitur formam, ita Intelligere sequitur speciem intelligibilem (S. Th. I q. 14 a. 4*c*). Diese Worte erklärt Caietan so: Das Erkennen folgt auf die species intelligibilis so wie das Sein auf die Form folgt. Erstens bezüglich der Ursächlichkeit: denn die Form ist die Wesensbestimmtheit (ratio) des Seins und die intelligibile species ist die Wesensbestimmtheit des Erkennens. Zweitens bezüglich der Notwendigkeit: denn das Dasein begleitet die aktuelle Form notwendig; ebenso begleitet das Erkennen notwendig die intelligibile species im Akt derselben. Drittens bezüglich der Weise der Verursachung: denn die Form macht das Sein, da sie das ist, was die Vollendung gibt; ebenso macht die aktuell vorhandene intelligibile species das Erkennen, indem sie den Intellekt komplettiert, zwar nicht in der Reihe des Seins (in genere entis), aber wohl in der Reihe des Intelligibilen. Daraus folgt nun, daß das Erkennen die Vervollkommnung oder Vollendung des Erkennenden ist, ebenso wie das Dasein die Vervollkommnung desjenigen ist, der der Inhaber des Daseins ist, d. h. das Erkennen macht den Erkennenden vollkommen in dem Verhältnis, wie das Dasein denjenigen vollkommen macht, der existiert. Das Erkennen ist eben das Dasein des Erkennenden in genere intelligibili, ebenso wie das Dasein gerade das Sein selbst in genere entium ist."

Es ist selbstverständlich, daß hier der reale Unterschied von Wesenheit und Dasein in allen geschaffenen Dingen vorausgesetzt ist, sonst hätten die Worte des hl. Thomas und seines Interpreten gar keinen Sinn. Und das ist auch der tiefste Grund, weshalb diejenigen Schulen und Theologen, die jenen realen Unterschied von Wesenheit und Dasein, von essentia rei und existentia eiusdem rei nicht anerkennen, auch die Erkenntnistheorie des hl. Thomas im Prinzip aufgeben müssen. Die Konsequenzen er-

strecken sich auf die ganze Theologie und zeigen sich, sobald die engen Grenzen der positiven Theologie überschritten werden und die berechtigte Spekulation ihre Arbeit beginnt[1].

„Daher — so fährt Arnu fort (nr. 56) — ist das Erkennen nach dem hl. Thomas (Op. 14) als etwas im Zustand der Ruhe Befindliches aufzufassen. Das verbum mentis dagegen ist in ununterbrochenem Werden begriffen, weil sein vollendetes Sein gerade im Werden — nämlich im aktuellen Erkanntwerden besteht. Aber darin liegt keine Unvollkommenheit, als ob das verbum ein solches Ganzes wäre, dessen Bestandteile nicht zugleich oder zusammen existierten, wie das der Fall bei anderen Dingen ist, die im Werden befindlich und auch immer unvollendet sind, z. B. Bewegung und Zeit. Das verbum dagegen ist schon in seinem Anfang vollkommen und vollendet da, weil die Auffassung, der Gedanke, den das verbum bezeichnet, schon im Anfang der Erkenntnis formiert ist und dennoch sein vollkommen fertig gewordenes Sein auf dieselbe Weise im Intellekt gewahrt bleibt, auf die es vom Intellekt erzeugt wurde. Denn die Formation des verbum geht nicht vorüber, hört nicht auf, nachdem es formiert ist; sondern solange es aktuell erkannt wird, so lange wird es auch ununterbrochen formiert, weil es immer im Werden und in seinem Ausgang von etwas anderem, nämlich vom Intellekt und von demjenigen, der es ausspricht, befindlich ist.“

„Zum Wesensbegriffe (ratio) des verbum gehört also zweierlei: erstlich daß es immer etwas ist, das vom Intellekt ausgeht und immer im Intellekt existiert; zweitens daß es die ratio und die Ähnlichkeit des erkannten Gegenstandes ist. Es ist also der Terminus des Erkennens, sofern es selbst die Ähnlichkeit von dem ist, was das erkannte Ding ist (quidditas) oder der Spiegel, in dem die quidditas rei aufgefangen wird, weil es in dieser Auffassung die Bedeutung des Erkenntnisobjektes hat. Dagegen, wenn

---

[1] A. Gardeil: Le donné révelé et la Théologie. Paris 1910, p 313 ss.: Pas une ligne de la Somme (de S. Thomas) qui ait été écrite indépendamment de cette verité fondamentale: En Dieu l'essence et l'existence sont un: dans l'être creé l'essence et l'existence ne s'impliquent pas. Es ist: ce rapport fondamental de l'être dont l'existence est réellement distincte de l'essence, à l'être dans l'essence duquel est impliquée l'existence (p. 312).

man es so betrachtet, wie es das ist, was vom Intellekt ausgedrückt wird, so ist das Aussprechen (dicere) mit ihm verbunden. Darum ist ein und dasselbe Verbum der Terminus für die Erkenntnis, die vom Objekt formiert worden ist, und der Terminus für das Aussprechen. Der Unterschied liegt aber darin: dasjenige, was erkannt wird, kann im Intellekt sein und in ihm bleiben, auch als etwas nicht aktuell Erkanntes, nämlich die species als Abbild des Objektes bloß im habituellen Zustande ... Dagegen kann das, was vom Intellekt ausgesprochen wird, ein dictum sein; es kann aber nur, wenn es tatsächlich ausgesprochen wird, als dictum bleiben. Darum kann im Intellekt die species des Objektes habituell bleiben, ich sage nicht: das, was formiert worden ist, sondern es bleibt dasjenige, worin es formiert ist, aber ohne das Licht, in dem etwas aktuell erkannt wird" (nr. 58; vgl. nr. 59).

Arnu löst dann die Frage, was die Erkenntnis (actio) eigentlich sei, durch folgende Unterscheidungen (nr. 60): 1. Physisch und dem Sein nach betrachtet gehört die Erkenntnis direkt und formal oder schlechthin nicht zur Kategorie der Tätigkeit, sondern nur der Benennung und Aussage nach. Das ist die Lehre des hl. Thomas, der ausdrücklich sagt, daß die immanente Tätigkeit nicht zur Kategorie der Tätigkeit gehört (1. Sent. d. 8 q. 4 a. 1), denn unter dieser Kategorie versteht man nur etwas, was vom tätigen Prinzip, und zwar mit einer Bewegung, hervorgeht (Op. 47; vgl. Arnu, nr. 56). „Die Erkenntnis ist ihrer Benennung nach als actio[1] des Intellekts und grammatisch betrachtet ganz formal eine Tätigkeit. Dem Sein nach und virtuell, d. h. nach der ihr innewohnenden Kraft, ist sie eine Qualität, die den Erkennenden selbst als solchen vollendet und in ihm selbst bleibt. Wenn man lieber will, kann man auch so sagen: Die Erkenntnis hat

[1] Was eine actio ist, erklärt Arnu nr. 59: actio formaliter in illo actu secundo denominante subiectum formaliter agens, non pure formaliter, sed formaliter effective, id est agens ad alterum, non ut purum terminum, sed ut effectum seu passum, quod subiicitur. Dupliciter sumi potest actio: primo logice vel metaphysice, et ut concepta, seu secundum rationem denominandi et praedicandi. Secundo physice et secundum esse in re, quatenus designatur per ly agere, quod fluit ab agente et cum motu. Cf. Ioannes a S. Thoma: Cursus Philophicus Thomisticus, Tom. II, Philos. Naturalis, I. P. q. 14 a. 2. (ed. Parisiis 18?3, p. 269 sqq.).

in ihrem genauen Begriffe und so, wie sie genau das Verhältnis zu dem erkannten Gegenstande mit sich führt, den modus einer Qualität, weil sie in dem Erkennenden im Zustande der Ruhe ist und ihn innerlich vollendet und sich als Sein desselben verhält, d. h. das Erkennendsein desselben macht: so der hl. Thomas (S. Th. I q. 14 a. 4). Darnach ist sie eine Qualität im eigentlichen Sinne dieser Kategorie und nur der Benennung nach eine Tätigkeit. Dagegen als ein gewisses inneres Aussprechen (dicere) ist sie wieder ganz formal und eigentlich eine Tätigkeit, weil sie den Begriff des Ursprunges für das verbum mentis mit sich bringt, das doch etwas von ihr Hervorgebrachtes ist, und weil sie nur virtuell eine Qualität ist, nämlich insofern sie eine Vollkommenheit des Erkennenden ist. So S. Thomas: Op. 14“ (nr. 62). 2. „Die Erkenntnis (intellectio) unterscheidet sich dem Sein nach nicht real von dem aktuell Erkannten oder von der intellegibilen species, insofern sie der Akt des aktuell gewordenen Intellekts ist, sondern nur formal und der Bezeichnung nach, nämlich sofern die Erkenntnis ein Verhältnis zum Intellekt oder das Verhältnis zum erkannten Dinge an sich besagt: denn dieses bloße Verhältnis erklärt noch nicht das Erkannte an sich. So der hl. Thomas I q. 14 a. 4*c* und q. 34 a. 1“ (nr. 63). 3. „Das Erkennen (intelligere), in seiner Wurzel betrachtet, unterscheidet sich nicht real und entitativ von dem verbum, sofern das letztere der innere Terminus des Erkennens ist“ (nr. 64). 4. „Das Erkennen und das Aussprechen (dicere) unterscheiden sich nicht wie zwei operationes formaliter et ex aequo, sondern das dicere unterscheidet sich gerade vom intelligere als dasjenige, was den speziellen modus des Urprunges vom Sprechenden und das Verhältnis zum verbum als dem, was ausgedrückt und formiert ist, entfaltet: denn das intelligere als solches entfaltet dieses Verhältnis noch nicht, sondern besagt nur ein Verhältnis zu dem erkannten Dinge. So der hl. Thomas, Qu. de Verit., q. 4 a. 2 und Op. 14“ (nr. 66).

Als Repräsentant der **älteren** Tradition der thomistischen Schule, die von Capreolus auf Caietan und dessen Schüler herabreicht, verdient vor allen der viel zu wenig bekannte Theologe Philipps II., der keinem Orden angehörende Bischof **Bartholomaeus Torres**, in diesen Fragen ein aufmerksames Gehör. Nachdem er zuerst in

Salamanca Philosophie gelehrt und über Scotus Vorlesungen gehalten, erklärte er durch zwanzig Jahre in Alcala den hl. Thomas. Im Jahre 1566 wurde er Bischof der Kanarischen Inseln, wo er schon 1568 starb. Von seinem großen Thomaskommentar wurde nur ein kleiner Teil gegen Ende seines Lebens veröffentlicht. Seine Zeit fällt noch vor das Entstehen der Jesuitenschule. Von Victoria und Dom. Soto, die er achtete, hat er sich nicht beeinflussen lassen. Auch Caietan gegenüber blieb er selbständig. Der humanistische Einfluß seiner Zeit zeigt sich in seinem klaren und reinen lateinischen Stil, der noch einfacher ist als der von Cano. Wir geben seine gründlichen und klaren Untersuchungen über das mentale verbum hier kurz wieder[1].

Das geistige Wort ist die notitia, die nach Analogie der Zeugung auch conceptus heißt, indem sich beim Erkenntnisvorgang die Seele (mit ihrem Intellekt) wie die Mutter, das Objekt aber wie der Vater verhält. So sagt der hl. Thomas: interior mentis conceptus verbum dicitur (S. Th. I q. 34 a. 1) und nennt dieses Wort conceptio rei intellectae (I, 27 a. 4 *c*; S. c. gent. 4, cap. 12), intentio intellecta (S. c. gent. 4, cap. 12) und species (1. Sent. d. 27 q. 2 a. 2) und sagt: illud proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format (in Evang. Ioann. c. 1). Daher ist der mentis conceptus im eigentlichen Sinne das Wort und dieser Name ist die eigentliche Bezeichnung für diesen geistigen conceptus. Die vollständige Definition lautet daher: mentale verbum est, quod ab anima vel angelo dicente producitur.

Daraus leitet Torres folgende Eigenschaften des geistigen Wortes ab: 1. Dieses Wort ist Zeichen für eine Sache, es ist nämlich die notitia, die eine natürliche Ähnlichkeit des Objektes ist und dieses Objekt dem Intellekt vergegenwärtigt. 2. Es bringt eine Verstandesrelation zum Objekte mit sich, die Beziehung des Zeichens zu dem, was

[1] Commentaria in decem et septem quaestiones primae partis Sancti Thomae de ineffabili Trinitatis mysterio, ubi disputantur triginta tres distinctiones primi Magistri sententiarum. Edita per Doctorem Bartholomaeum Torres Episcopum Canariensem, Rebilla Balegorensis oppidi Burgensis dioeceseos. Compluti. Excudebat Quirinus Gerardus. 1583. Die „Comprobatio fratris Ioannis Regla monachi Hieronymiani olim a sacris confessionibus imperatoriae maiestatis Caroli quinti“ ist aus Madrid vom 25. Jänner 1566 datiert. Q. 27, art. 3, Disp. III, fol. 10 sqq.

dadurch bezeichnet ist; denn das Wort ist seiner Natur nach und formal ein Zeichen, das Zeichen bringt aber eine solche Relation mit sich. 3. Es ist die Wirkung, die von der sprechenden Seele durch die innere Aussprache (locutio), die das Erkennen ist, hervorgebracht worden ist, und so ist es der Terminus des Aussprechens oder des Erkennens selbst. 4. Es bezeichnet auch eine reale Relation zum Sprechenden, nämlich das Ausgehen vom Sprechenden und das ist eine Relation der Wirkung zu ihrer Ursache. Daher bringt dieses geistige Wort zwei Relationen mit sich: die eine unmittelbar zum Sprechenden und diese ist real, die andere mittelbar zu seinem Objekt und diese ist eine Verstandesrelation. 5. Daher ist jedes geistige Wort das Wort von zweien: denn insofern es von der sprechenden Seele hervorgebracht wird, ist es ihr eigenes Wort, insofern es aber ein Zeichen für das Objekt ist, ist es das Wort desselben Objektes. 6. Obwohl das verbum und die notitia sachlich dasselbe sind, unterscheiden sie sich jedoch begrifflich (ratione); weil das verbum eine reale Relation zum Sprechenden besagt, die notitia aber als Zeichen eine Verstandesrelation zum Objekt, denn die notitia als solche ist die Erkenntnis vom Objekt und bezeichnet dasselbe. 7. So wie die mündlichen Worte die conceptus mentis ausdrücken, so drücken auch die geistigen Worte diejenigen conceptus aus, die die Seele vorher erfaßt hatte, d. h. dasjenige, was sie früher durch den Erkenntnishabitus oder durch die species (impressa) erkannte.

Torres erklärt dann den Begriff des geistigen dicere und loqui. Ein Wesen, das etwas beim Erkennen ausspricht, ist dasjenige, was durch den Erkenntnisakt ein geistiges Wort ausspricht, und dieser Akt ist das loqui dieses Wesens. Das dicere oder loqui der menschlichen Seele oder des reinen Geistes (Engels) heißt also so viel als ein geistiges Wort hervorbringen oder erzeugen. Die Eigenschaften des Sprechenden und seines Sprechens sind nun folgende vier: 1. Das dicere bringt eine reale Relation zum geistigen Worte mit sich, dieselbe ist die Beziehung der Ursache zu ihrer Wirkung. 2. Weil der intellektuell Sprechende nicht bloß den Gedanken (conceptus) als sein eigenes Wort hervorbringt, sondern durch dieses Wort sich selbst den Gegenstand, das Objekt vergegenwärtigt, darum bringt das dicere auch eine Verstandesrelation zum

Objekt mit sich und diese ist eine Beziehung des Zeichens zu dem dadurch Bezeichneten. 3. Dicere und intelligere sind real dasselbe, unterscheiden sich jedoch begrifflich, da das dicere per intellectum unmittelbar eine reale Relation zum Objekte bezeichnet, weil dicere dasselbe ist wie das Hervorbringen eines verbum. Das intelligere aber bringt nur eine Verstandesrelation zum Objekte mit sich, denn intelligere ist so viel als ein Objekt kennen lernen (cognoscere). Das lehrt der hl. Thomas ausdrücklich (S. Th. I q. 34 a. 1 ad 3). Dadurch, daß die Seele spricht, spricht sie nicht nur ein geistiges Wort aus, sondern das Ding selbst, was durch das Wort erkannt wird.

Hierauf beantwortet Torres die für unsere Untersuchung wichtigste Frage, ob das geistige Wort verschieden sei vom Erkenntnisakte (Disp. IV, fol. 14). Er bemerkt, daß die Ausdrücke actus intelligendi (Erkenntnisakt), actio intellectus (Tätigkeit des Intellekts), intellectio (Erkenntnisvorgang) und intelligere (Erkennen) gleichbedeutend sind und führt dann vier Meinungen an: 1. Aureolus lehrt: Das geistige Wort ist das Objekt und das erkannte Ding a parte rei, ut habens esse apparens intellectui a parte rei. Diese Meinung ist aber falsch, denn das Wort wird von der Seele hervorgebracht, das äußere Objekt wird aber nicht von der Seele hervorgebracht. 2. Scotus lehrt: Das Wort und der Akt des Erkennens sind ein und dasselbe, verbum est actualis intellectio. Dieser Meinung folgen Durandus, Petrus de Palude und die Nominalisten. Auch diese Ansicht ist falsch, denn das Wort ist ein conceptus, ein Gedanke, und wird durch die Tätigkeit des Intellekts hervorgebracht, also muß dieser Akt sich vom Worte so unterscheiden wie die Ursache von ihrer Wirkung. 3. Einige Thomisten nahmen in der geistigen Seele drei unterschiedene Qualitäten an, nämlich den Erkenntnisakt, die notitia und das verbum, so daß durch den Erkenntnisakt die notitia und erst durch die notitia das verbum hervorgebracht würde: daher sei das verbum der Terminus der notitia und die notitia der Terminus des Erkenntnisaktes. Allein das ist eine unnötige Vermehrung von Entitäten, von der weder der hl. Thomas noch Capreolus, denen diese Meinung fälschlich beigelegt wurde, geträumt haben. 4. Andere Thomisten sagen, der Akt des Erkennens und das geistige Wort unterscheiden sich nur begrifflich (ratione). Diese Meinung, die von Franciscus de Victoria

und Dominicus Soto vertreten wurde, hält Torres für probabel in doctrina D. Thomae, ohne sie jedoch zu teilen. 5. Endlich gibt es noch eine letzte Ansicht in der Schule des hl. Thomas: Erkenntnisakt und geistiges Wort sind sachlich (re) verschieden. So lehrt Ferrariensis und zu dieser Ansicht neigen Capreolus und Caietan, ebenfalls Torres selbst: er sagt, sie sei mehr im Einklang mit der Lehre des hl. Thomas und verteidigt sie sehr gründlich.

Die Entscheidung dieser Frage hängt von der allgemeineren Frage ab, ob die Tätigkeit (actio) und das Leiden (passio) sachlich oder nur begrifflich von einander unterschieden sind. Nach Aristoteles ist der Unterschied nur bebegrifflich. Nach der allgemeinen Ansicht der Thomisten ist die actio, die im Leidenden ist, sachlich mit der durch die actio hervorgebrachten Wirkung identisch. Die Kontroverse unter den Thomisten betrifft nur die Frage, ob die actio formal nur in patiente und gar nicht (außer der Benennung nach) in agente sei, oder ob es eine doppelte Gattung von Aktionen gebe, von denen die eine formal nur in patiente, die andere aber formal in agente sei. Die erste Annahme, die Victoria und Soto behaupten, läßt die actio formal nur im Leidenden vorhanden sein, die zweite dagegen sagt, formal ist die actio im eigentlichen Sinne diejenige, die formal in agente, in ihrem Subjekt oder Träger existiert und diese ist eine absolute Entität und das Fundament der Relation des Tätigen zum Leidenden und die aktive Hervorbringung der Wirkung und die Aktualität des Tätigen, wodurch er aus der Potenz zum Akt übergeführt wird, und die Vollendung derselben und der modus, der sachlich identisch ist mit demselben agens, sowie die Bewegung mit dem beweglichen Dinge: und diese actio verhält sich zum agens, wenn sie auch nicht die Existenz des agens ist, doch so wie die Existenz eines Dinges zur Wesenheit desselben. In dieser Ansicht ist also das Erkennen als Tätigkeit des Intellekts oder als Erkenntnisakt sachlich ein und dasselbe wie der Intellekt selbst, wie er tätig ist und wirklich erkennt, geradeso, wie die Tätigkeit des Feuers, die formal im Feuer (in der Wesenheit desselben) existiert, der Sache selbst nach das tätige Feuer ist, obwohl sie gedanklich (ratione) von ihm verschieden ist.

Torres untersucht noch die Notwendigkeit für die Annahme eines geistigen Wortes (Disp. V, fol. 16 vo.). Er macht

dazu folgende Voraussetzungen: 1. Das Erkenntnisbild (intelligibilis species) vergegenwärtigt den Gegenstand nicht aktuell, sondern nur habituell; denn solche species hat auch der Schlafende, aber in diesem Zustande repräsentieren sie nichts in actu. 2. Damit der Intellekt ein Ding erkennt, muß es ihm notwendigerweise actu vergegenwärtigt werden. 3. Damit unsere Seele ein Ding kennen lernt (cognoscere), genügt es nicht, daß ihr das Ding örtlich gegenwärtig sei, sondern es muß ihr objektiv, d. h. als Objekt gegenwärtig sein. Daraus folgen drei Sätze: 1. Die Seele kann ein Objekt nicht in Abwesenheit desselben erkennen ohne ein geistiges Wort, das dem Intellekt dieses Objekt nicht als Ding, sondern als Erkenntnisobjekt darbietet. 2. Der Intellekt kann auch nicht ein örtlich gegenwärtiges Objekt erkennen ohne geistiges Wort, das ihm das Ding aktuell und als Objekt vorstellt. 3. Daher ergibt sich die Notwendigkeit, ein geistiges Wort anzunehmen, um dem Intellekt ein Ding actu und unter der Beziehung eines Objektes vorzustellen, also kann der Intellekt ohne das Wort nicht erkennen. So lehren Capreolus, Caietan und Ferrariensis nach dem hl. Thomas (S. c. gent. 1 c. 53).

Das intelligere, der actus intelligendi und die intellectio sind Synonyma für ein und dasselbe; ebenso dicere, actus dicendi und die Hervorbringung des verbum bezeichnen als Synonyma ein und dasselbe. Daher ist alles das eine einzige Tätigkeit des Intellekts, denn dicere und intelligere sind eine einzige Erkenntnistat. Darum folgt weiter: das Wort wird hervorgebracht durch die Realität (res), die der Erkenntnisakt ist, nämlich durch die Erkenntnistat selbst, die sachlich das intelligere und der Erkenntnisakt selbst ist: aber dieses Wort wird nicht formal durch den Erkenntnisakt hervorgebracht und nicht, insofern er Erkenntnisakt ist. Denn das Wort selbst ist früher da als der Erkenntnisakt, und was früher da ist, wird nicht durch etwas hervorgebracht, was später ist[1].

Endlich lehrt der hl. Thomas[2] und mit ihm die genannten Capreolus, Caietan und Ferrariensis: durch den Erkenntnisakt wird nicht nur das Ding erkannt, sondern auch das Wort, was die Ähnlichkeit des Dinges ist. Daraus

[1] Cf. Ferrariensis in S. c. gent. 4 cap. 13.
[2] Qu. de Verit. q. 4 a. 2 ad 3; de Pot. q. 5 a. 5; In Evang. Joan. c. 1.

folgt ein zweiter Grund für die Notwendigkeit der Annahme eines geistigen Wortes, damit nämlich der Intellekt im Worte gleichsam wie in einem Abbilde das Objekt innerlich anschaut. Und dieses Wort wird nach dem hl. Thomas[1] durch die notitia intuitiva hervorgebracht, d. h. durch jene Erkenntnis, die direkt und unmittelbar und nicht erst durch ein anderes Mittel oder Zeichen erfolgt.

IV

Die theologische Erklärung der visio beatifica ist eine rein wissenschaftliche Arbeit, die den autoritativ gegebenen Inhalt des Dogmas zur sicheren Voraussetzung hat und denselben mit dem natürlichen Verstande spekulativ zu durchdringen versucht, wobei der Theologe sich an den von der Kirche verkündeten Dogmen orientieren muß. Wer die älteren Scholastiker kennt, überzeugt sich, daß auch dieses Dogma eine Leuchte für die Philosophie geworden ist, die sie zu einer tieferen Erkenntnistheorie geführt hat, als die auf sich allein angewiesene Philosophie gefunden hätte. Eine ganze Reihe der schwierigsten erkenntnistheoretischen Fragen, die von der modernen Philosophie noch als Probleme umstritten werden, sind schon in jener terra incognita der Scholastiker gelöst worden. Wer die Sprache der Scholastiker erlernt hat und die Dialekte der verschiedenen Schulen versteht, wird in ihren Untersuchungen über dieses Dogma die Denkschwierigkeiten wiederfinden, die in der modernen Philosophie von Spinoza, Kant, Hegel bis zu den neuesten Philosophen eine Rolle spielen. Von den verschiedenen Schulen der Scholastiker hat nun die Thomistenschule ihre Erkenntnislehre, die sie von Aristoteles überkommen und deren feste Gestaltung sie vom Aquinaten ererbt hat, mit dem Erfolge angewendet, die Denkschwierigkeiten, die jenes Dogma dem Verstande darbietet, soweit zu überwinden, als es nötig ist, um nicht nur die Möglichkeit des Dogmas, nachdem die Kirche es verkündet hat, als widerspruchslos zu begründen, sondern sogar seine innere Glaubwürdigkeit evident zu beweisen[2], selbstverständlich ohne damit den Inhalt des Dogmas selbst als evident beweisen zu wollen und zu können: denn dadurch würde der Glaube selbst

[1] Qu. de Verit. q. 4 a. 2; de Pot. q. 5 a. 3.
[2] Vgl. Caietanus: S. Th. 2. II q. 1 a. 4, § 4.

aufgehoben und das Mysterium fidei aufhören, das doch ganz übernatürlich und nur aus der positiven göttlichen Offenbarung als wahres Mysterium verkündet ist. Die anderen katholischen Schulen haben zwar die gleiche Absicht, aber nicht den gleichen Erfolg gehabt. Teils mußten sie die klaren Texte des hl. Thomas, die der Niederschlag der kirchlichen Tradition sind, durch ihre Exegese willkürlich umdeuten oder, wie der moderne euphemistische Ausdruck lautet, umbiegen und damit die Einheit seines Systems durchbrechen; teils vermochten sie die entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht einwandfrei zu lösen. Mit Recht hat sich daher Żychliński der strengeren Schule des hl. Thomas angeschlossen, die darin einig ist, daß bei der visio die göttliche Wesenheit selbst in Kraft ihrer unendlichen Seinsfülle dasselbe leistet, was bei der rein natürlichen Erkenntnis die beiden real verschiedenen geistigen Gebilde, species (impressa) und verbum mentis, zu tun haben, um den Erkenntnisakt zu vollenden.

Daß bei der übernatürlichen visio tatsächlich keine solche geschaffene species interveniert, die von seiten des Objektes, also Gottes insofern er angeschaut wird, zustande käme und die Erkenntnis erst vermittelte, ist theologisch so gewiß, daß die von Aureolus behauptete gegenteilige Ansicht, die Richard von St. Victor und Aegidius a Praesentatione noch für probabel erklärten, geradezu für einen Irrtum im Glauben, wenn nicht für häretisch gehalten wird[1]. Die Thomisten stimmen nun alle darin überein, daß die göttliche Wesenheit nicht selbst zum kreatürlichen Geistesbilde wird, sondern nur in der Weise solcher Bilder interveniert. Denn es ist die sichere Lehre des hl. Thomas, daß bei der visio keine geschaffene species interveniert, sondern daß die göttliche Wesenheit sich mit dem Intellekt der Seligen nur per modum speciei, gleichsam wie eine species vereinigt. So formuliert z. B. Paulus a Conceptione die communis sententia, der die Meinung von Vasquez „diametral" entgegengesetzt sei[2]. Die Begründung, die der Aquinate gegeben hat, zwingt

[1] H. Buonpensiere O. P.: Commentaria in I. P. Summae Theologicae S. Thomae Aq., Romae 1902, qu. 12 art. 2, nr. 593 (p. 385).

[2] Paulus a Conceptione, l. c, Disp. II, dub. I, nr. 2 (fol. 98). Zur Geschichte dieser Kontroverse vgl. Luisii Turriani S. J. Op. theol, l. c. Dub. XIII (fol. 29 sqq.), der reiches Material erbringt, aus dem hervorgeht, daß die Gegner des hl. Thomas ein regnum in se divisum bilden.

aber auch dazu, die Ansicht als falsch abzuweisen, es sei wenigstens möglich, die Wesenheit Gottes quidditativ durch eine solche species zu erkennen, wenn diese species in ihrer Art die allervollkommenste wäre. Dieser letzten Meinung, die Ludovicus Molina, Franciscus Suarez, de Lugo, Granado, Arrubal und merkwürdigerweise auch Mariales Xantes vertreten, widersprechen die Thomisten mit Aegidius Romanus, Caietan, Javellus, den Salmanticenses, Reginaldus[1] bis herab auf Buonpensiere und Żychliński und von anderen Theologen beispielsweise Kardinal Satolli, Paquet, Dom Janssens O. S. B., Kard. Billot S. J.

Indem wir die Argumente des hl. Thomas[2] als bekannt voraussetzen, wollen wir hier nur die Erklärungen von Javellus anführen[3], dessen Kommentar weniger bekannt ist. Er stellt die Frage, weshalb die Wesenheit Gottes durch sich selbst wohl die Form des geschöpflichen Intellekts, aber nicht die Form einer anderen geschaffenen Wesenheit sein könne und sagt, die Ursache davon sei nach der Lehre des hl. Thomas diese: „weil nur die Wesenheit Gottes die Wahrheit selbst und infolgedessen die Aktualität selbst in genere intelligibilium ist. Darum kann sie durch sich selbst die Form des Intellekts sein, zwar nicht dem realen Sein nach, weil die göttliche Wesenheit keine Zusammensetzung mit etwas anderem eingehen kann, sondern nur dem intelligibelen Sein (dem Gedachtsein) nach, so daß sie den Intellekt des Seligen vollkommener in actu konstituiert, als jede intelligibele species. Denn die species inhäriert im Intellekt und vervollständigt ihn. Dagegen ist keine geschaffene Wesenheit, auch wenn sie eine substantiale Form ist und für sich subsistiert (also für sich existiert als Person wie der Engel), die Wahrheit

---

[1] Antoninus Reginaldus O. P. († 1676): Doctrinae Divi Thomae Aquinatis Tria Principia cum suis consequentiis. Parisiis 1878. 2. Princip., nr. 78. 79. 89, p. 218 sqq.

[2] S. Th. I q. 14 a. 2; III q. 9 a. 3 ad 3; S. c. gent. 3 cap. 51; Opusc. 3 cap. 30.

[3] Expositio praeclarissima eximii Magistri Chrisostomi Javelli Ordinis Praedicatorum, Theologi disertissimi in primum tractatum primae partis Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis (abgedruckt in der Summa Totius Theologiae S. Thomae, Venetiis apud Juntas 1588). In S. Th. I q. 12 a. 2 ad 3 (fol. 385 col. 2 C—E). Hurter (Nomenclator[1] IV p. 1019) sagt von ihm: vir praestantissimi ingenii fuit. Zeitgenosse Caietans, den er nur um vier Jahre überlebte, ist er als Philosoph hervorragend. Das Verdikt der Schule trifft nur seinen Tractat de praedestinatione.

selbst, wie sie auch nicht ihr eigenes Sein (Dasein) ist: denn so wie ein Ding sich zum Dasein verhält, so verhält es sich auch zur (metaphysischen) Wahrheit. Die geschaffene Wesenheit ist also nicht die Wahrheit selbst, sondern nur etwas Wahres (res vera): darum ist sie nicht durch sich selbst die Aktualität in der Gattung der intelligibelen Dinge. Also muß sie erst durch eine vermittelnde species den ihr äußerlichen Intellekt aktualisieren: ich nenne ihn aber äußerlich, weil, wie der hl. Thomas S. c. gent. 3 cap. 51 lehrt, die Wesenheit des Erzengels Gabriel, wenn er sich selbst erkennt, die Form seines Intellekts wird. Hier jedoch, S. Th. I q. 12 a. 3 ad 3, gibt der hl. Thomas die Ursache an: weil nur die Wesenheit Gottes ihr eigenes Dasein ist, also gibt sie (nämlich als Form) durch sich selbst jedem anderen Dinge jedes Sein, was ihr selbst nicht widerspricht: es widerspricht ihr aber, daß sie das reale Sein gibt, weil sie dann die Bedeutung (ratio) von einem Teil und von etwas Unvollkommenen hätte. Dagegen ist es nicht widersprechend, daß sie einem anderen das intelligibele Sein gibt, weil sie selber die Aktualität in der Gattung der intelligibelen Dinge ist. Es wird damit auch keine Unvollkommenheit in Gott behauptet, denn die Inhärenz im Intellekt kommt der Form, sofern sie Erkenntnisprinzip ist, nicht an sich (per se) zu, sondern nur zufällig (per accidens), weil die Wesenheit des Engels, wenn er sich selbst erkennt, die Form seines Intellekts wird: es kann also eine Form des Intellekts ohne diese Unvollkommenheit geben. Infolgedessen widerspricht es also nicht der Wesenheit Gottes, durch sich selbst einen Intellekt zu aktuieren; und weil keine geschaffene Wesenheit ihr eigenes Dasein ist, darum gibt dieselbe durch sich selbst einem anderen nicht jedes Sein, was einem anderen gegeben werden kann, sondern nur durch eine vermittelnde species."

Auf die weitere Frage, was das heiße, die göttliche Wesenheit mache den Intellekt aktuell, gibt Javellus folgendes zur Antwort (fol. 385 col. 3 F—H): „Da die göttliche Wesenheit sich mit dem beseligten Intellekt wie eine intelligibele species auf dieselbe Weise vereinigt, wie die Erkenntnisspezies den Intellekt in seinen Akt versetzt, kann man von der göttlichen Wesenheit so denken (existimari): Die species tut das in dreifacher Weise: erstens als Qualität, die in ihrem Subjekt (Träger) inhäriert und dasselbe aktuiert. Das tut sie aber nicht als species (nicht weil sie Denkbild

ist), sondern als das bestimmte Ding, was sie ist (ut tale ens), z. B. als akzidentelle Form. Auf diese Weise versetzt daher die göttliche Wesenheit den Intellekt nicht in seinen Akt, weil das eine Unvollkommenheit wäre. Zweitens als Form, die den Intellekt, der wie die Materie in genere intelligibilium ist, in seinem ersten Akte konstituiert, d. h. ihn habituell erkennend macht, so wie sich die species eines Steines im Intellekt des schlafenden Philosophen verhält. Auch auf diese Weise versetzt die göttliche Wesenheit den Intellekt des Seligen nicht in seinen Akt, denn das ist ein Aktuieren auf unvollkommene Weise und mit Beimischung einer Potenzialität und dann könnte der Selige Gott genießen ohne einen Akt (ohne sich zu betätigen), was wir nach der Lehre des hl. Thomas nicht zulassen. Drittens als Form im Vergleiche zur Materie, indem sie demselben (d. h. dem Intellekt) das komplette Sein in der Gattung der intelligibelen Dinge gibt, dieses komplette Sein ist aber das Erkennen selbst: und so versetzt die göttliche Wesenheit den Intellekt in seinen Akt, weil sie macht, daß der Intellekt auf das vollkommenste erkennt. So wie die Form des Himmels, dadurch, daß sie mit der Materie vereinigt worden ist, macht, daß derselbe in der Gattung der seienden Dinge vollkommen actu existiert, so macht daher die göttliche Wesenheit, dadurch, daß sie mit dem Intellekt als reine Form vereinigt worden ist, daß der Intellekt selbst actu existiert, und dieses actu Existieren ist das Erkennen desselben: und das ist das wesentliche Sein des Intellekts selbst, so wie er als Intellekt ist. Ich sage: so wie er als Intellekt ist, weil, wenn man ihn als ens betrachtet, dem eine solche Tätigkeit inhäriert, dies akzidentell für ihn ist. Und merke, daß die Unkenntnis dieser Unterscheidung, des Intellekts als tale ens und des Intellekts als Intellekt, die Ursache vieler Täuschungen in diesem Lehrstoff ist."

Sowohl der Wortlaut wie der Sinn der Lehre des hl. Thomas über die Unmöglichkeit einer geschaffenen species bei der visio schließt nicht bloß die species impressa, sondern auch die Bildung eines verbum offenbar aus, wie schon Caietan und Javellus bemerkten, weil das innere Wort den Gegenstand noch vollkommener repräsentiert als jene species und wenn die species keine Ähnlichkeit mit der göttlichen Wesenheit haben kann, das innere Wort erst recht nicht diese Ähnlichkeit vollkommen erreichen kann. Deshalb hat

auch der hl. Thomas die Frage, ob es bei der visio ein verbum gebe, gar nicht aufgeworfen, ja er durfte es nach seinen Grundsätzen nicht tun, die ihm keine überflüssigen Fragen erlaubten[1].

Daher leugnet die strenge Schule des hl. Thomas durchaus die Bildung eines geschaffenen inneren Wortes bei der visio und behauptet die Unmöglichkeit desselben. So lehren Soncinas, Caietanus, Javellus, Bañez, Zumel, Albelda, die Salmatizenser, Joannes a S. Thoma, Godoy[2], Gonet, Buonpensiere[3], Cilento[4]. Ebenso Kard. Satolli[5], Dom Janssens[6], Kard. Billot, Żychliński. Dieser sicheren thomistischen Lehre direkt entgegengesetzt ist die von Suarez und Aegidius a Praesentatione vertretene Meinung, daß die Seligen bei der visio notwendig ein geschöpfliches verbum produzieren. Andere dagegen, wie Molina, Vasquez, Pesantius, Salas, Arrubal und von Thomisten Mariales Xantes und Dominicus Soto, behaupten, da sie die intellectio mit dem verbum identifizieren, daß die Seligen tatsächlich ein solches verbum produzieren, geben aber zu, daß die göttliche Wesenheit auch geschaut werden könne, ohne daß der Selige ein solches verbum produziert. Eine letzte Meinung endlich vertreten Capreolus[7], Silvester von Ferrara[8], Bischof Torres[9] und Piny[10], die beides, die Unmöglichkeit

---

[1] Prolog zur Summa Theol.: (novitios) impediri . . . propter multiplicationem inutilium questionum articulorum et argumentorum.

[2] Petrus de Godoy O. P.: Disputationes Theologicae in Primam Partem Divi Thomae. Tomus I. Venetiis 1686. Q. XIII. de Visione Dei. Tr. II. An Beati in visione beatifica verbum producant (f. 150—155): Repugnat de absoluta potentia verbum seu species expressa repraesentans quidditative divinam essentiam. Haec conclusio est absque dubio mens Divi Thomae . . .

[3] Buonpensiere l. c., nr. 603, 604 (p. 195 s.)

[4] Über die Vertreter der verschiedenen Ansichten vgl. Buonpensiere l. c., nr. 602 (p. 394), und Cilento (Divus Thomas, Placentiae, Ser. II, vol. 5, p. 614 s.).

[5] Franciscus Satolli: In Summam Theologicam D. Thomae Aquinatis Praelectiones. Romae 1884. Q. 12 a. 2 (p. 394—408).

[6] Laurentius Janssens O. S. B.: Praelectiones de Deo Uno, Tom. I, Romae 1899. P. II, Sectio II, q. 12 a. 2 (p. 428—435).

[7] Capreolus scheint geschwankt zu haben (1 Sent. d. 27 q. 2 ad 8. arg. Aureoli und 4. d. 49 q. 2).

[8] S. c. gent. c. 53. Er neigt mehr zu der Möglichkeit des verbum.

[9] Barth. Torres hält ebenfalls die Möglichkeit für wahrscheinlicher.

[10] Piny spricht sich, wie es scheint, absichtlich nicht klar aus: Ego in nullam adducar sententiam, qui tamen in unam magis inclinor, in quam videor inclinare. Alexander Piny O. P.: Cursus Philosophicus Thomisticus, Tom. IV. Lugduni 1670, p. 315.

und die Möglichkeit, für probabel halten. Die Verschiedenkeit der Ansichten unter den Thomisten über die Möglichkeit des verbum erklärt sich, wie Piny sagt, aus der Verschiedenheit des Fundamentes für die Unmöglichkeit des verbum. Denn die einen begründen die Unmöglichkeit daraus, daß kein verbum der Immaterialität Gottes gleichkommen kann, während andere den Grund darin finden, daß das verbum Stellvertreter des Objekts ist, was hier bei der visio unmöglich ist.

Von neueren Theologen hat der römische Dominikaner Cilento diese Frage wohl am gründlichsten behandelt, weshalb wir über seine Untersuchung kurz referieren[1]. Er gelangt zu vier Folgerungen: 1. Die Seligen formieren von dem Objekt, von dem die Seligkeit wesentlich verursacht wird[2], kein verbum das nicht den ganzen Inhalt der visio ausdrückt: Beati non formant verbum visioni inadaequatum de obiecto beatifico essentialiter. Diese Folgerung beweist er gegen Capreolus aus zwei Gründen: erstens weil die göttliche Wesenheit der einzige und einfachste Grund (ratio) ist, um alles das zu sehen, was von den Seligen gesehen wird; zweitens weil die göttliche Wesenheit an sich nicht durch irgendeine geschaffene species repräsentiert werden kann. 2. Die Seligen sehen Gott nicht durch ein geschaffenes Wort. 3. Es ist auch nach dem Sinne des hl. Thomas ein Widerspruch, daß die göttliche Wesenheit durch eine species expressa oder ein geschaffenes Wort gesehen werde. 4. Infolge der visio beatifica haben die Seligen die Fähigkeit, durch einen anderen Akt des Intellekts verschiedene geistige Worte von den Dingen, die sie in der visio gesehen haben, zu bilden. Das ist die Lehre von Soncinas und dem hl. Thomas (S. Th. I q. 12 a. 9 ad 2) nach dem hl. Paulus, der, nachdem er vorübergehend der Anschauung Gottes gewürdigt worden, mehrere solche Worte darüber sich bildete, wie er selbst sagt: „Audivi arcana verba, quon non licet homini loqui“ (2. Cor. 12, 4.). Die von Molina, Suarez, Vasquez und anderen hiergegen vorgebrachten Einwände hat Nazarius gelöst.

[1] Franciscus Cilento O. P.: De cognitione Dei. (Divus Thomas, Ser. II, vol. V, Placentiae 1904, p. 614 sqq.: Quaeritur an beati forment verbum, per quod divinam essentiam videant.)

[2] Petrus Cornejo O. Carm.: Theologia Scholastica et Moralis, 2. ed. Bambergae 1671. Tom. I. Tr. V, disp. 3, dub. 1 nr. I (fol. 352).

Diese verba partialia verteidigt auch Buonpensiere[1] nach dem Vorgang Caietans[2]. Das entspricht auch dem Wesen der Anschauung Gottes. Denn sie ist eine vitale Selbsttätigkeit der Seele und ihres Intellekts, die aber nur begonnen und niemals vollendet ist, wie Buonpensiere richtig bemerkt: Indem der Selige Gott erschaut, wird er niemals dazu kommen, ihn vollständig und total zu erkennen. Darum drückt er das, was er so von Gott erkennt, gedanklich in inneren Worten aus, die er anderen mitteilen kann, wird aber niemals ein solches Wort bilden, was Gott wesenhaft vorstellen kann. Darum ist der Intellekt des Seligen ähnlich dem Verstande, der in der Kontemplation oder im Suchen der tiefsten Wahrheit begriffen ist und sie immer anzuschauen verlangt; aber je mehr er sie betrachtet, desto mehr sieht er, daß sie unbegrenzt ist[3]. Das Maß für die Dauer der visio ist aber ein Anteil an der Ewigkeit Gottes selbst[4].

Aus dieser kurzen Streife durch die Theologumena der thomistischen Schule dürfte dem unbefangenen Beschauer der Eindruck werden, daß die ältere Schule, die in Caietan den tiefsten Interpreten des hl. Thomas gefunden hat, auch gegenüber dem von Victoria und Soto inaugurierten Zweige sich siegreich behaupet.

V

Eine neue Ansicht über die Bildung eines verbum bei der visio ist von Pègues[5] formuliert und wird von Żychliński vertreten, obwohl sie sich unseres Wissens bei keinem älteren Thomisten ausdrücklich vorfindet. Dieselbe entspringt aus dem Verlangen nach einem tieferen Verständnis, wie die Tätigkeit der göttlichen Wesenheit, wenn die letztere die Stelle eines geschaffenen Wortes bei der visio

[1] Buonpensiere l. c., nr. 602, concl. V (p. 395).

[2] Caietanus: Com. in I q. 12 a. 2, Adverte hic: q. 27 a. 1, Ad tertium dubium. Beati non possunt formare verbum de Deo clare viso ut sic, quamvis possint formare verbum de his, quae in Deo videntur. Und q. 27 a. 1, Ad tertium dubium: Beatus enim verbum partiale, non autem adaequatum visioni proferre potest, plus enim videt quam dicere possit quocumque creato verbo.

[3] Buonpensiere l. c., nr. 605 (p. 397).

[4] S. Thomas: S. th. I q. 10 a. 3c.

[5] Thomas Pègues O. P.: Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin. I. Toulouse 1907, p. 366 s., II (1908), p. 36 s.

vertritt, zu fassen ist. Es ist unstreitig ein Verdienst, daß Żychliński auch dieser Schwierigkeit nicht ausgewichen ist, wenn er auch die Bedenken, die seiner Meinung entgegenstehen, unserer Ansicht nach nicht restlos gelöst hat. Er behauptet mit Pègues, daß bei der visio an Stelle des unmöglichen verbum creatum die göttliche Wesenheit als verbum increatum trete. Er stützt sich dabei auf die Lehre des hl. Thomas, daß die göttliche Wesenheit der Terminus der visio sein muß. Sofern nun diese Ansicht nur sagen will, daß sich die göttliche Wesenheit bei der visio gleichsam wie ein geistiges Wort verhalte und dadurch das hier unmögliche geschöpfliche Wort in vollkommenster Weise ersetze, finden wir noch keine Abweichung von der thomistischen Auffassung. Es frägt sich nur, in welchem Sinne hier von der Bildung eines solchen ungeschaffenen Wortes gesprochen werden kann und wie dasselbe zu verstehen ist. Beide genannten Theologen haben es aber unterlassen, diese Schwierigkeiten gründlich zu behandeln und machen sofort eine Appropriation des verbum increatum an das persönliche Verbum Dei. Beide arguieren aus den Worten des Aquinaten (S. Th. I q. 22 a. 1): „Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei in intellectu, ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia proveniens“, daß jeder Erkenntnisakt ein verbum mentis hervorbringen müsse. Da aber die visio Dei kein geschöpfliches Wort haben kann, so müsse sie ein verbum increatum bilden. Die alte Kontroverse über die absolute oder relative Bedeutung jener Worte des hl. Thomas hat A. Holder klar und sehr gründlich behandelt und sich gegen die Auffassung von Pègues erklärt[1].

Die erste Schwierigkeit besteht darin, daß der kreatürliche Intellekt des Seligen selber dieses unerschaffene Wort aussprechen müßte, da doch die visio als Erkenntnisakt ein vitaler Akt der Seligen ist, dessen Hauptursache eben der geschöpfliche und begrenzte Intellekt des Schauenden sein muß. Dieser Schwierigkeit könnte man dadurch begegnen, daß man die Erkenntnis mit den Thomisten unterscheidet, die das intelligere als solches bloß manifestativ, aber nicht produktiv erklären, während erst das dicere eine

[1] A. Holder: Une Controverse. Du Verbe Mental dans la connaissance des bienheureux (Revue Augustienne, Tome XIV, Louvain 1909, p. 672—691).

Produktion des Terminus mit sich bringt[1]. Dann würde der Selige das unerschaffene Wort nur erkennen, aber nicht aussprechen, aber man kann auch dann nicht sagen, daß er es sich selber macht.

Aber damit ist die andere Schwierigkeit noch nicht überwunden, die zugleich auch die Appropriation betrifft. Der Ausdruck verbum im Sinne des geistigen Denkproduktes bei dem Erkenntnisvorgang kann in zweifacher Bedeutung von Gott ausgesagt werden, wie es der hl. Thomas tut. Dieses ungeschaffene Wort Gottes wird in seiner eigentlichen und adäquaten Bedeutung nur persönlich, d. h. nur von der zweiten Person der Trinität ausgesagt[2]. In diesem vollen Sinne ist das geistige Wort die aktuelle Repräsentation des Objektes, die vom Erkennenden hervorgebracht worden ist. Weil aber nichts, was zur Wesenheit Gottes gehört, in ihm hervorgebracht werden kann, so kann das Wort im eigentlichen und adäquaten Sinne nur die zweite göttliche Person als solche bezeichnen, die tatsächlich durch die Selbsterkenntnis Gottes geistig gezeugt wird. So lehren mit dem hl. Thomas die klassischen Thomisten, wie Capreolus, Ferrariensis, Nazarius, Seraphinus Capponi[3], die Salmantizenser, Godoy und viele andere.

Dagegen gebraucht der hl. Thomas das verbum in seiner uneigentlichen und inadäquaten Bedeutung, wie es nur die aktuellste Repräsentation des Objektes, aber ohne die Produktion von seiten des Erkennenden besagt, nur essentialiter, d. h. nur für die göttliche Wesenheit[4]. Daher sagt Godoy: „Die gemeinsame Lehre der Thomisten ist diese, daß Gott bei der visio beatifica die Stelle des verbum vertrete und sich mit dem Verstande des Seligen vereinige, nicht bloß wie eine species von seiten des Erkenntnisprinzips, sondern auch wie ein verbum von seiten des Erkenntnisterminus. Aber wenn diese zweifache Bedeutung, nämlich die inadäquate und adäquate, nicht angenommen wird, so kann die Lehre über die visio nicht bestehen, da die zweite Person der Trinität nicht mit dem Verstande der

[1] Cf. Arnu, l. c., nr. 81, p. 682.

[2] S. Thomas: 1. Sent. d. 27 q. 2 a. 2, quaestiuncula 4. Qu. de Verit q. 4. a. 2.

[3] Tabula aurea, dub. 1060 und 1261.

[4] Salmanticenses: De Trinitate, qu. 34, notationes circa a. 1 et 2 (Tom. III, p. 483 s., cf. Tom I, p. 125, nr. 24, cf. nr. 212, p. 186. in fine). Godoy: Tom III, Tr. XII disp. 88, p. 159 sqq.

Seligen vereinigt und von ihm produziert werden kann und auch tatsächlich sich mit ihm nicht vereinigt, sondern nur die Wesenheit, sofern sie allen drei Personen gemeinsam ist[1]."

Ebenso kann daher auch das dicere in doppelter Bedeutung gebraucht werden[2]. — Im eigentlichen Sinne kommt es nicht allen göttlichen Personen zu, sondern nur der ersten. Im uneigentlichen Sinne wird es essentialiter gebraucht und ist daher den drei Personen gemeinsam. Daß es aber in Gott eine solche dictio im inadäquaten Sinne gibt, in bezug auf die göttliche Wesenheit, das ist ausdrückliche Lehre des hl. Thomas, denn er gibt zu in der Antwort auf den dritten Einwand (1. Sent. d. 27 q. 2 a. 2 ad 3), daß die dictio oder locutio und das verbum nicht bloß persönlich, sondern auch essentiell in divinis gebraucht wird.

Die visio beatifica hat daher keine Ähnlichkeit mit der visio notionalis in Gott, aus der das verbum Dei im adäquaten Sinne als zweite Person der hl. Trinität hervorgeht, und darf nicht als eine Anteilnahme an der göttlichen visio notionalis gefaßt werden: denn dann würde die visio der

---

[1] Godoy l. c. nr. 26, p. 161, die nähere Erklärung in nr. 27: Deus unitur mentibus beatorum ut verbum, iuxta nostros Thomistas: at non unitur eis sicut ab illis procedens, sed tantum ut manifestans: ergo divina essentia, ut exercens munus manifestantis, aliqualiter obtinet verbi rationem. Explicatur secundo: Deus nulla potentia uniri potest cum intellectu creato per modum intellectionis . . . eo quod de conceptu intellectionis est ab illo procedere, quod per illam intelligit; at potest uniri, et de facto unitur per modum verbi: ergo quia de ratione verbi sub omni conceptu non est realiter ab illo, cu unitur, procedere, et consequenter verbum sub aliqua saltem, licet in adaequata ratione, exitum ab alio non petit.

[2] Godoy l. c. nr. 41. Javellus: In S. Th. I q. 34 a. 1 (fol. 403, col. 1): In Deo igitur si verbum comparetur ad actum intelligendi, cum non sit elicitum realiter ab intellectu divino, quia esset eiusdem perfectio, non dicit processionem nisi secundum rationem, et sic est essentiale sicut intelligere: si autem comparetur ad intellectumi paternum, ut productum ad suum producens, sic dicit processionem secundum rem, et sic est personale. Petrus Cornejo l. c., Tom. I, Tr. III, q. 27, disp. 2, dub. 2 (f. 219, c. 1, nr. VIII): intellectio divina potest dupliciter considerari: primo essentialiter et sic dicit dumtaxat divinam essentiam significatam per modum actionis, et ut sic non est productiva verbi, sed communis tribus personis, sicut ipsa essentia, et ab intellectione sic sumpta dicitur Deus formaliter intelligens. Secundo modo potest sumi seu considerari notionaliter, quatenus scilicet supra essentiam addit relationem producentis et dicentis, et ut sic est productiva verbi, et ab ista solus Pater dicitur intelligens: unde Deus nulla ratione dicitur intelligens a verbo suo, sed a sua intellectione, et idem est in creaturis.

Seligen ihren Terminus in der zweiten Person der Trinität haben und sachlich von der passiven geistigen Zeugung dieser Person nicht mehr verschieden sein. Ferner würde dadurch der kreatürliche Intellekt der Seligen und die Seligen selbst auch eine Anteilnahme an der göttlichen Vaterschaft haben, was alles gegen den Glauben wäre. Weil aber die göttliche Wesenheit sich nicht mit dem geschöpflichen Intellekt als etwas von diesem Hervorgebrachtes vereinigen kann und tatsächlich die zweite Person als verbum sich durch die visio nicht mit dem Intellekt der Seligen vereinigt, kann also das verbum increatum bei der visio nur metaphorisch von der visio essentialis behauptet werden, deren Terminus formal die göttliche Wesenheit ist. In diesem Sinne müssen daher auch die Äußerungen der Theologen verstanden werden, daß der Selige Gott in verbo schaue, nämlich nur in verbo Dei essentiali. So erklärt Paulus a Conceptione (Tr. II, disp. IV, dub. 5, p. 171) ausdrücklich: Per ly in verbo nihil aliud volumus intelligi nisi in essentia divina, quae habet rationem verbi et causae creaturarum.

VI

Wir müssen endlich noch auf die von Pègues und Żychliński behauptete Appropriation eingehen. Beide Autoren begnügen sich mit dem Hinweis auf die Gesetze der Appropriation. Żychliński sagt (p. 97): „Wenn nun Gott beim Schauungsakt das geistige Wort in vollkommenster Weise vertritt, ähnlich wie er das Amt der intelligibelen species versieht, so fordert das Gesetz der Appropriation, daß im Sprachgebrauch der Theologie diese Tätigkeit (Funktion) speziell der zweiten Person zugeeignet werde, obwohl sie an sich allen drei Personen gemeinschaftlich ist. Denn obwohl die göttliche Wesenheit als solche, und somit die ganze Trinität, gleichsam zur erkennbaren (species impressa) und erkannten (verbum mentis) Idee des Seligen wird, so ist es doch die persönliche Eigentümlichkeit der zweiten Person, ausschließlich, die erkannte Idee Gottes oder das Verbum Dei zu sein."

Es handelt sich hier nicht um dogmatische Gesetze im eigentlichen Sinne, sondern nur um logische Regeln für den richtigen theologischen Sprachgebrauch, dessen Zweck darin besteht, den Glauben offenbar zu machen, wie der hl. Thomas (S. Th. I q. 39 a. 7) lehrt. Seine Lehre ist so klar,

daß die großen Kommentatoren, Caietanus und die Salmantizenser, ebenso wie Javellus und andere es gar nicht für nötig erachteten, diesen Artikel zu kommentieren. Eine solche Attribution an eine der drei göttlichen Personen kann nur aus vier Gründen geschehen, deren Vorhandensein wir bei den Geschöpfen in Erfahrung bringen, nämlich das Sein, die Einheit, die Kraft und die Ursächlichkeit der Dinge. Erstens kann man ein Ding absolut betrachten als ein bestimmtes Wesen (ens quoddam). Wenn man Gott so nach seinem Sein betrachtet, kann man aber seine Wesenheit oder seine Tätigkeit nicht appropriieren, weil sie allen drei Personen gemeinsam sind und deshalb in diesen Begriffen nichts zu finden ist, was mit den Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen Ähnlichkeit hat. Da nun bei der visio die göttliche Wesenheit selbst es ist, die als solche das verbum mentis ersetzt, so kann man sie offenbar keiner Person zuschreiben, weil sie auch als verbum increatum essentiale allen dreien gemeinsam ist. Ebenso ist die Tätigkeit Gottes bei der Stellvertretung des verbum creatum, da sie sich auf den geschöpflichen Intellekt erstreckt, allen göttlichen Personen gemeinsam und deshalb von der Appropriation an eine derselben ausgeschlossen. Der zweite mögliche Grund für eine Appropriation ergibt sich aus der Einheit und bietet für die visio ebensowenig eine Appropriation wie das Sein. Der dritte Grund liegt in der Betrachtung Gottes, insofern in ihm die ausreichende Kraftfülle zur ursächlichen Wirksamkeit vorhanden ist. Diese Betrachtung, in Gemäßheit der Ähnlichkeit Gottes mit den Geschöpfen, führt zur Appropriation der Weisheit an die zweite Person als das persönliche Wort Gottes, denn das geistige Wort, wodurch wir Gott erkennen, repräsentiert im eigentlichen Sinne die zweite Person: so sagt der hl. Thomas (S. c. gent. 4 cap. 21): verbum tamen sapientiae quo Deum cognoscimus nobis a Deo immissum est proprie repraesentativum Filii. Wer bei der visio ein geschaffenes Wort annimmt, könnte es als den conceptus sapientiae der zweiten Person appropriieren als der Exemplarursache. Wer aber, wie die beiden genannten Autoren, bei der visio nur ein verbum increatum zuläßt, was, wie wir gesehen haben, nur essentialiter sein kann, darf diese Appropriation natürlich nicht machen, denn sie wäre eine Appropriation der Wesenheit Gottes an eine einzige Person, was widersprechend ist.

Endlich gibt es noch einen vierten Appropriationsgrund, der im Kausalverhältnisse beruht. Wenn man nämlich Gottes Wesenheit im Verhältnis zu seinen Wirkungen betrachtet, so ergibt sich die Appropriation an die drei göttlichen Personen nach der Formel: ex quo, per quem, in quo. Und so könnte man vielleicht das verbum increatum, d. h. die Wesenheit Gottes in der Funktion eines geistigen Wortes bei der visio, als verbum essentiale, aber nicht als notionale, der zweiten Person als dem persönlichen verbum Dei beilegen, als demjenigen, durch den diese Funktion zustande kommt. Der Sinn dieser Appropriation wäre dann dieser: die Funktion des verbum bei der visio leisten die drei göttlichen Personen gemeinsam, also auch die zweite, die selbst das verbum Dei notionale ist und deshalb von uns leichter als Urheber jener Funktion erkannt werden kann, aber doch nur als Miturheber. Aber mit gleichem Rechte müßte man dann auch die Appropriation an die erste Person machen als an denjenigen, ex quo dieselbe Funktion hervorgeht, und an die dritte Person als denjenigen, in quo sie geschieht. Damit ist aber auch offenbar, daß die Theologen, wenn sie sagen, „die Seligen erkennen die göttliche Wesenheit in verbo“, eben keine Appropriation der vierten Art an die zweite Person machen wollen, denn dann hätten sie sagen müssen, daß die Seligen Gott erkennen per verbum.

Der eigentliche Zweck der Appropriation besteht darin, die Proprietäten der göttlichen Personen für unser Verständnis zu manifestieren. In unserem Falle soll aber umgekehrt die Proprietät der zweiten Person das Mysterium der visio für uns verständlicher machen, wodurch der eigentliche Zweck der trinitarischen Appropriation nicht erreicht wird. Der hl. Thomas hat daher auch keine Appropriation versucht und das scheint mir das stärkste Argument dagegen zu sein. Es gibt aber noch einen anderen Weg, um das Mysterium unserem Verständnisse etwas näher zu bringen, wie die göttliche Wesenheit bei der visio wirksam ist. Dieser Weg ist auch echt theologisch, weil er aus der Analogie der visio mit der Einwohnung Gottes in den Seelen der Gerechten erschlossen wird. Ich glaube, daß der hl. Thomas diesen Weg selbst gewiesen hat, da, wo er von Gott sagt: in sanctis autem est (sc. Deus) per ipsam sanctorum operationem, qua attingunt ad Deum et quo-

dammodo comprehendunt ipsum, ... quae est diligere et cognoscere: nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta[1].

Der fruchtbare Gedanke der Einwohnung Gottes durch die visio beatifica, der auch für die mystische Theologie neue Aussichten eröffnet, empfiehlt sich besonders dadurch, daß die Einwohnung allen drei Personen gemeinsam ist und demnach ihnen auch nach verschiedenen Gesichtspunkten gerade als Einwohnung beigelegt werden kann[2], und ferner daß er die Seligen zum Tempel Gottes macht und deshalb das Mysterium der visio mit dem Mysterium der triumphierenden Kirche innerlich und organisch verbindet. Die Ausführung[3] dieses Gedankens überschreitet die hier vorgesteckten Grenzen, da sie ein tieferes Eingehen auf jene anderen Mysterien erfordern würde.

* * *

Wie Cilento bemerkt[4], genügt es für den Glauben, zu sagen, daß die göttliche Wesenheit ohne irgendwelche Dunkelheit und ohne Rätsel unmittelbar durch sich selbst vom Seligen geschaut wird und daß der Intellekt des Seligen dazu des übernatürlichen geistigen Lichtes (lumen gloriae) bedarf. Die Fragen über die species und das verbum sind dagegen noch offen. Damit ist aber nicht gesagt, daß sie nicht später einmal von der Kirche autoritativ und sogar definitiv entschieden werden können, wozu die theologische Kontroverse oftmals als Vorbereitung dient. Vom dogmengeschichtlichen Standpunkte aus betrachtet, ergibt sich für einige Fragen auch volle historische Gewißheit einer bestimmten Lösung nach der Lehre des hl. Thomas. Und so ist jede Untersuchung darüber für den Fortschritt der Theologie von Nutzen und dankbar zu begrüßen. Wir schließen

[1] S. Thomas: In 2. Cor., cap. 2, lect. 3, cf. Caietanus in S. Th. I q. 43 a. 3. Javellus I q. 43 a. 3 (f. 415, col. 3 Ks.). Froget: De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin (Revue Thomiste 1896, p. 738 ss.).

[2] S. Thomas: 1. Sent. d. 15 q. 2 a. 1 ad 4. Cf. de Verit. q. 27 a. 2 ad 3. Froget, p. 231.

[3] Über das Verhältnis der Theologie zur visio beatifica vgl. Jules Didiot: Cours de Théologie catholique. Logique surnaturelle subjective. 2. éd. Paris, Lefort 1894, Théorème LIII, p. 219 ss.

[4] Cilento, l. c., p. 631.

daher unsere Bemerkungen mit dem Wunsche, Herr Dr. von Żychliński möge seine Dissertation, deren hauptsächlicher Wert in der Klarstellung der Lehre des hl. Thomas von der Unmöglichkeit eines geschöpflichen Wortes bei der visio liegt, zu einer umfassenden Studie über die Theologie der visio erweitern.

GESCHICHTE DER FIDES IMPLICITA IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

Von P. Mag. Theol. REGINALD MARIA SCHULTES O. P.

(Fortsetzung aus V, p. 39—74)

Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura und Petrus von Tarantasia

Eine besondere Gruppe bilden die großen Vorläufer bzw. Zeitgenossen des Aquinaten: Alexander Halensis, Albertus Magnus, Bonaventura und Petrus de Tarantasia.

Alexander Halensis[1] († 1245) definiert in seiner „Summa" den Glauben als „apprehensio et assensus veritatis divinae" (III q. 78 nr. 1), wobei er das Erkennen als materiellen, die Zustimmung als formalen Teil des Glaubens erklärt — „credere dicitur formaliter assentire, materialiter cognoscere" (q. 78 nr. 6 a. 3)[2]. Auf den Einwand, daß nach dieser Definition Wissen und Glauben identisch erscheinen, antwortet er, man bezeichne mit Wissen entweder ein Erkennen aus den Ursachen, bzw. eine Einsicht in eine Sache oder aber überhaupt ein Erkennen im allgemeinen Sinne des Wortes (q. 78 nr. 6 a. 5)[3]. Nur im letzteren Sinne sei der Glaube ein Wissen. Darum erklärt er mit Augustin das Glauben als „cum assensione cogitare" und die Glaubenssätze oder -gegenstände (creditum) als „cogitabile ens supra rationem primum, cui propter se datur assensus" (q. 78 nr. 6 a. 2). Die Zustimmung beim Glauben erfolgt nämlich nicht „via rationis", d. h. aus unmittelbarem Verstehen (per intellectum) oder aus Einsicht in die Gründe, sondern um des Glaubensgegenstandes (= Gott) willen. Die verschiedenen Glaubenslehren sind in

---

[1] Hoffmann I, 78—82. [2] Siehe oben Hugo von St. Viktor, p. 62 f.
[3] „Intellectus vocis vel signi universaliter praecedit fidem, intellectus vero rei sequitur fidem", q. 78 nr. 6 a. 6.

den Symbolen enthalten, besonders im apostolischen. „Cum tot essent diversitates hominum natione, moribus, lingua, cognitione . . . excogitaverunt patres[1] colligere singula credenda et confitenda de ipsa divinitate in unam confessionis coordinationem, ut omnium credentium esset confessio una, fides et religio“ (q. 82 nr. 2). Die „instructio fidei, veritatis explanatio, erroris excussio“ war dann die Ursache weiterer Symbole (l. c, ad 2).

Glaubensgegenstand sind also die Symbole. Zu allen Zeiten? (q. 82 nr. 3 a. 1). War besonders der Glaube an den Mittler immer notwendig? Alexander antwortet: Vor dem Sündenfall genügte der Glaube an Gottes Dasein und Vorsehung, nach demselben war irgendwelcher Glaube an den Erlöser notwendig, wenn auch verschiedenartig, wie Hugo von St. Viktor es erklärt habe. Vom Neuen Testament schreibt er: „Sub gratia manifeste praedicatur et creditur modus redemptionis et qualitas personae redemptoris“ (q. 82 nr. 3 a. 1). Haben aber heute alle alle Artikel zu glauben, auch die simplices? (q. 82 nr. 4). Ja, aber „explicite vel implicite, distincte vel indistincte“. „Simplices autem implicite dicuntur credere omnes articulos seu indistincte.“ Dies geschieht in zweifacher Art: erstens „quantum ad id quod credunt“, d. h. sie glauben etwas, ohne es zu kennen (Lombardus); zweitens „quantum ad illos, cum quibus credunt“, d. h. indem sie sich dem Glauben der maiores anschließen. Weiter geht Alexander nicht auf die Frage ein, offenbar betrachtet er die Lösung als bekannt. Es ist die traditionelle Formel: Alle müssen die Artikel glauben, wenn auch ohne nähere Kenntnis ihres Sinnes (indistincte) und im Anschluß an die kirchliche Lehrverkündigung.

Besondere Schwierigkeit bietet ihm der Einwand, daß man nicht einen Artikel ohne den anderen glauben könne. Er antwortet darauf: Man kann keinen Artikel glauben, ohne auch die anderen explizite oder aber implizite zu glauben. Man könne nämlich zwar an einen Artikel denken, ohne an einen anderen zu denken, nicht aber in gleicher Weise einen glauben und den anderen nicht, „quia credere pertinet ad fidem explicitam et implicitam communiter, cogitare vero ad fidem explicitam et distinctam“. Hoffmann

[1] Alexander spricht nicht nur vom Apostolikum.

(I, 80) zieht daraus den Schluß: „Die Augustinische Definition, daß Glauben ein Denken mit Zustimmung sei, wird demnach auf den Begriff der fides implicita nicht anwendbar sein.“ Dies ist in dem Sinne richtig, daß, was implizite geglaubt wird, insofern es implizite geglaubt wird, nicht gedacht wird; es ist aber unrichtig in dem Sinne, daß etwas implizite geglaubt werden könne, ohne daß überhaupt etwas gedacht würde[1].

Zu bemerken ist bei Alexander noch die Unterscheidung von fides acquisita (suasa) und infusa, von fides als habitus und actus (q. 78 nr. 2): „Fide suasa creditur ex testimoniis, sed fide infusa creduntur testimonia, quia sunt vera“, d. h. die fides suasa ist jene Zustimmung zu Glaubenslehren, die sich auf die Autorität von Schrift- und Vätertexten stützt, etwas als Glaubenslehre glaubt, weil es in der Heiligen Schrift oder Tradition vorgefunden und nachgewiesen wird; die fides infusa ist jene Zustimmung, welche eine Lehre unmittelbar um ihretwegen (propter se) oder wegen ihrer Autorität als Gotteswort glaubt. Das ist der eigentliche Glaube, der zum Heile führt. Hoffmann I, 81) findet ganz unrichtig „eine unleugbare Verwandt-

---

[1] Tatsächlich macht sich hier bei Alexander die Unvollkommenheit der traditionellen Definition des implicite und explicite in Form einer Schwierigkeit geltend. Nach der traditionellen Auffassung besagt der implizite Glaube an einen Artikel zwar irgendwelche Kenntnis desselben, wenigstens seines Wortsinnes, aber Nichtkenntnis seines näheren Sinnes. Darum ist dieser Glaube an einen Artikel auch ein impliziter. Es lag nun nahe, deswegen auch den Glauben an das Nichterkannte schlechthin als fides implicita zu bezeichnen. Das tut auch Alexander in seiner Antwort. Er will nämlich sagen: Man kann etwas in zweifacher Weise glauben, einmal, indem man es erkennt (explizite), dann auch, wenn man es nicht erkennt (implizite). Damit stellt aber Alexander eine zweite, verschiedene Definition des implicite auf: implicite = nicht vollkommen erkennen (alte Definition) und = gar nicht erkennen (neue Definition). Nach dieser neuen Definition kann er dann antworten: „credere pertinet ad fidem explicitam et implicitam communiter“, d. h. glauben kann man etwas, indem man es weiß oder auch nicht weiß: „cogitare vero ad fidem explicitam et distinctam“, d. h. gedacht wird etwas nur, insoferne es explicite et distincte geglaubt wird. Darum schreibt er auch: „Semper cogitare praecedit naturaliter credere, sed non semper actu“ (q. 78 nr. 6 a. 2). Damit bereitet Alexander auf die spätere Reform, bzw. genauere Bestimmung des explicite und implicite bei Thomas von Aquin vor. Inzwischen spricht Alexander (im Anschluß an die alte Definition) den neuen Gedanken aus, daß man schon im Glauben an einen Artikel implicite alle Artikel glaube.

schaft" zwischen fides infusa und fides als habitus; Alexander spricht hier offenbar vom aktuellen Glauben und bezeichnet ihn als Gnadengabe, was allerdings auch vom Glaubenshabitus gilt. Wenn Hoffmann weiter bemerkt: „Die Minderwertigkeit der fides acquisita ist nur dadurch erklärlich, daß dem Zeugnisse der Heiligen Schrift an und für sich(!) doch nur die Glaubwürdigkeit, welche eine menschliche Autorität verdient, vindiziert wird", so irrt er sich wiederum — Alexander will vielmehr nur jenen Glauben als heilswirkend anerkennen, der sich auf die Autorität Gottes und nicht auf wissenschaftliche Belege stützt. Übrigens schließt das eine das andere nicht aus, nur genügt die fides acquisita ohne infusa nicht. Zu beanstanden ist auch die Folgerung Hoffmanns: „Der Glaube als habitus deckt sich mit der fides implicita" (I, 80). Alexander versteht unter „habitus" die bei allen Gläubigen in gleicher Weise vorhandene Bereitwilligkeit und Fähigkeit, im allgemeinen alle Artikel ohne Ausnahme zu glauben („quantum ad credere in universali omnes articulos et nullum discredendi"). Das ist aber nach Alexanders eigener Definition noch kein implicite credere im traditionellen Sinne des Wortes.

Der selige Albert der Große[1]

Ganz auf der Bahn der bisherigen Tradition bewegt sich Albertus Magnus († 1280). Er bespricht unsere Frage im Sentenzenkommentar: 3 d. 25. Auffallen muß bei ihm vorerst der vielfältige Gebrauch von implicite credere[2]. Bei den Gläubigen im Alten Bunde besagt es ihm einen Glauben „in umbra et typo"[3] oder „in universali" „sine specificatione modi", wie der Glaube an einen Erlöser ohne nähere Bestimmung[4]. Im Neuen Testament besagt fides implicita den Glauben an einen Artikel ohne näheres Verständnis desselben, „sub involuto et non distincte[5]", oder den Glauben an alle Artikel im allgemeinen, ohne einen auszunehmen (discredere)[6], oder es besagt, beim Auftauchen einer neuen Lehre seine Zuflucht zum Priester nehmen und je nach dessen Urteil die Lehre glauben oder nicht glauben[7] oder etwas bedingt glauben, „sub conditione, si hoc credat universalis ecclesia[8]" oder

[1] Hoffmann I, 82—92. [2] Besonders im a. 4. [3] Ad 5. [4] A. 6. [5] A. 4 ad 6. [6] Ad 2. 3. [7] Ad 1. [8] Ad 8.

endlich den Glauben an die Kirche als Trägerin der Offenbarung[1] und an die Heilige Schrift als wahres Wort Gottes[2]. Zu beachten ist, daß auch bei Albert die fides implicita immer einen in einer Hinsicht bestimmten Glauben besagt, wie z. B. an den Erlöser, an die Kirche, Heilige Schrift usw.

Der Begriff der fides explicita wird nicht ausdrücklich bestimmt. Da die fides explicita aber immer der implicita gegenübergestellt wird, muß das explicite credere ein näher bestimmter Glaube sein, was auch aus den weiteren Ausführungen hervorgeht. Die fides explicita geht auf den (in der Kirche geltenden) Sinn eines Artikels, besagt Kenntnis und Verständnis der kirchlichen Auslegung, ist eine fides „distincta". Explizite glaubt die Artikel, wer über deren Sinn belehrt worden, die diesbezüglichen Erklärungen verstanden hat[3].

In der Bestimmung des zum Heile notwendigen Glaubensmaßes (d. 25) fühlt sich Albert offenbar nicht ganz sicher — er fügt darum seinen Erklärungen die Einschränkung bei: meo iudicio (a. 6 ad 1), sine praeiudicio (a. 4). Ganz bestimmt erklärt er, daß der allgemeine Glaube an Gottes Dasein allein nie genügte; denn erstens verlange der Apostel nicht den Glauben an die bloße Existenz Gottes, die ja auch Gegenstand der natürlichen Erkenntnis sei, sondern den Glauben an einen durch die Offenbarung näher bestimmten Gott; zweitens zeige sich Gott nur so als unser Ziel und als willenstreibende Kraft[4]. Vielmehr sei nach dem Sündenfalle auch der Glaube an den Erlöser notwendig. Anders jedoch im Alten und anders im Neuen Bund. Im Alten Testament, sagt Albert, „war meo iudicio Glauben an einen kommenden Erlöser erforderlich, aber nur implizite, d. h. ‚sine specificatione modi', außer bei jenen, die eine spezielle Offenbarung erhalten hatten oder von anderen belehrt wurden", allerdings auch da nur insoweit, als sie jene Belehrung zu erfassen vermochten[5]. Den simplices im Alten Testament genügte es also, an einen Erlöser zu glauben, im allgemeinen, ohne nähere Bestimmung der Art der Erlösung oder der Person des Erlösers (universaliter secundum quaecunque mediare

[1] A. 4c. [2] D. 24 a. 8. [3] A. 4c und ad 1, 5, 6, 7. [4] A. 2c und ad 1. [5] A. 2 und 6.

vellet), die Unterrichteten dagegen mußten an ihn in bestimmter Weise glauben, d. h. auch an die einzelnen erlösenden Heilstaten (in particulari secundum sacramenta quibus mediavit)[1]. Im Neuen Testament sind aber alle (modo omnes) zum expliziten Glauben an den Erlöser verpflichtet — „in particulari secundum sacramenta quibus mediavit" (a. 2).

Müssen aber auch alle Artikel explizite geglaubt werden? Albert antwortet darauf: „Sine praeiudicio dico, quod neque ante adventum neque post, sine revelatione divina et doctrina tenetur explicite scire articulos, sed implicite, sed hoc supposito certissime nihil dubitandum, quod revelatio sit Ecclesiae et semper facta est Ecclesiae[2]." Jene, fährt er fort, welche die Offenbarung oder die Doktrin besitzen, werden maiores genannt, weil die anderen von ihnen belehrt werden müssen. Allerdings anders im Alten, anders im Neuen Testament. Denn im Alten Testament wurden durch die Offenbarung die Artikel kundgetan (ad manifestationem articulorum), im Neuen Testament dient sie (durch Vermittlung der Doktrin) zur Exposition derselben, da bereits alle kund geworden, die zu glauben sind („omnes sunt declarati, quos oportet credi")[3]. So schließt er nun: „Simplices igitur ante adventum et simplices post adventum non tenentur scire explicite, sed implicite[4], nisi inquantum docti sunt a maioribus et intellectu per doctrinam percipere potuerunt: sed illi qui praecesserunt minus tenebantur propter doctrinam umbrosam, quae tunc erat, isti autem plus, propter doctrinam veritatis apertam" (d. 25 a. 4). Albert verlangt also nicht prinzipiell expliziten Glauben an alle Artikel, sondern nur an jene Artikel, über die jemand belehrt wurde und diese Belehrung zu fassen vermochte. Welche Artikel so explizite zu glauben seien, bestimmt er nicht, weil es sich eben nach seiner Regel auch nicht leicht bestimmen läßt. Nur über die vier Artikel: Geburt des Heilandes, Tod, Auferstehung und Ankunft zum Gericht spricht er sich aus (a. 6). Für diese verlangt er im Neuen

[1] A. 2. [2] Vgl. die Definition des Wilhelm von Auxerre.

[3] Albert sagt hier nur, daß alle zu glaubenden Artikel geoffenbart und bestimmt seien, nicht aber will er zwischen articuli aperti und occulti unterscheiden, wie Hoffmann meint.

[4] In der Pariser Ausgabe von Vivès (1894) steht irrtümlich „sed *nec* implicite".

Testament von allen expliziten Glauben, „quia ista solemnizantur (sind feierlich in der Kirche verkündigt) et frequentius praedicantur". Darum verlangt er, aber wieder mit der Einschränkung: meo iudicio, für diese von allen Christen aller Zeiten expliziten Glauben, „et non sufficit fides implicita, nisi forte in aliquo adulto noviter converso"[1] (ad 2). Albert verläßt also die alte Formel, daß die Artikel von den minores nur implizite geglaubt werden müßten, und verlangt wenigstens für eine Anzahl derselben expliziten Glauben. Darum auch das „meo iudicio" — „sine praeiudicio" —, das übrigens ein schönes Zeichen seiner Demut ist. Überdies neigt sich seine Meinung eher dahin, daß alle Artikel explizite zu glauben seien, da wohl alle genügend gepredigt werden. Aber einerseits hält ihn die Rücksicht auf die alte Formulierung von einer direkten Umstoßung derselben zurück, anderseits steht ihm sein Begriff der fides explicita im Wege, da er nicht von allen Artikeln distinkte Kenntnis verlangen kann. Immerhin haben wir hier einen neuen Schritt zur Formel des hl. Thomas.

Muß aber neben den Artikeln nichts anderes geglaubt werden? Albert antwortet auf diese Frage in d. 24 a. 8. Er unterscheidet dort principalia, substantialia und consequentia (corollaria). Zu den fundamentalia oder principalia gehören jene Wahrheiten, die beim Glauben an Gott vorausgesetzt werden; dazu rechnet er, daß Gott existiere „et verba sua in Scriptura esse vera". Die substantialia sind die Hauptwahrheiten der Offenbarung: das sind die Artikel. Als consequentia rechnet er hauptsächlich die Gesetze der Moral und Folgerungen aus den Artikeln: „multa fide credimus, ut consequuntur (!), quae non sunt articuli, scilicet ut principaliter" (ad 2). Die fundamentalia müssen offenbar explizite geglaubt werden, da ohne sie ein Glaube unmöglich ist: also Existenz Gottes, Wahrheit der Schriftlehre und, wie er eben gesagt (d. 25 a. 4), auch des Kirchenglaubens. Eben in diesen Fundamentalwahrheiten des Glaubens ist ja die Implikation aller anderen Glaubens-

[1] Hoffmann 192 knüpft daran die Bemerkung, das würfe ein schlechtes Licht auf den Taufunterricht. Aber Albert spricht ja nicht von einem Neugetauften, sondern von einem Neubekehrten! Ebenso unberechtigt ist die Bemerkung von Hoffmann I, 99, daß Albert keinen expliziten Glauben an Trinität und Sündenvergebung verlange. Jedenfalls feierte man schon damals das Dreifaltigkeitsfest und predigte darüber und wurde das Bußsakrament empfangen!

wahrheiten gegeben. Die corollaria müssen nach den für den expliziten Glauben der Artikel angegebenen Regeln explizite oder implizite geglaubt werden.

Aus diesen Ausführungen erhellt auch, in welchem Sinne Albertus die fides implicita versteht. Jedenfalls nicht als bloße Bereitwilligkeit, den ganzen Kirchenglauben anzunehmen. Ebensowenig setzt sie volle Ignoranz der Artikel voraus, da ja die Gläubigen das apostolische Glaubensbekenntnis in der Kirche beten. Die fides implicita schließt nur Kenntnis oder Verständnis der kirchlichen Explikation der Artikel aus. Darum sagt er: „cautum est, ut saepe et lucide explanetur laicis. Et tamen, quia hebetem sensum habent, non tenentur ita explicite intelligere, sicut explanatur eis, quia ipsi recipiunt explanationem secundum suam potestatem intelligendi et non secundum voluntatem explanantis“ (ad 5). Weiter (ad 6): „Licet fides distincte in auditu recipiatur, tamen a simplici id, quod auditur, non intelligitur, nisi sub involute et non distincte“ (ad 6). Damit ist offenkundig der explizite Glaube als ein distinkter, detaillierter, der implizite als ein Glaube ohne dieses gekennzeichnet, allerdings so, daß immer irgendeine Erkenntnis vorausgesetzt ist, im Alten Bunde z. B. die Erwartung eines Erlösers, im Neuen Bunde z. B. die einfache Kenntnis des Wortsinnes der Artikel und der Wahrheit der Kirchen- und Schriftlehre. Der nicht erkannte Inhalt einer Lehre wird implizite geglaubt durch den Anschluß an die maiores, bei Albert in der allgemeinen Überzeugung von der Wahrheit der Schrift- und Kirchenlehre, offenbar schließt er sich der Formulierung von Innozenz und Wilhelm von Auxerre an. Wilhelm von Auvergne folgt er in der resp. ad I: „non oportet me cognoscere omne malum in particulari, sed tantum ipsum sub consilio sapientis, scilicet, si occurrat aliquod incertum, an sit malum, recurram ad sapientem et iudicio illius vitabo. Ita in fide, si nova doctrina proponatur, recurram ad sacerdotem et iudicio illius credam vel non credam.“ Dies bestätigt auch unsere Interpretation des Auvergners. Auf die Frage, was von einer vetula zu halten sei, die ihrem Pfarrer einen Glaubensirrtum glaubt, antwortet Albert: Wenn es sich um einen offenkundigen Artikel handle, der in der Kirche feierlich verkündigt werde, so müsse sie andere befragen, ob dies allgemeine Lehre sei, denn sie habe nicht dem Glauben des einen, sondern der Allgemeinheit zu folgen („fides non

est unius, sed communis"); betreffe es aber eine versteckte Lehre, wie daß die Fornikation keine Sünde sei oder daß die Eucharistie Christi Leib nur bedeute, aber nicht wirklich enthalte, so soll sie die Lehre, die ihre Kräfte übersteigt, nicht annehmen, außer unter der Bedingung, wenn dies die allgemeine Kirche glaube, und soll bei der fides implicita bleiben (ad 8)[1]. Wir haben hier bei Albert eine interessante Applikation der fides implicita als bedingte Glaubenszustimmung. Hauptsächlich hebt aber Albert in seinen responsa hervor, daß die fides implicita bedinge, daß man keinen Artikel leugne (ad 2. 3. 4 und 7), wobei es sich nicht nur um direkte, sondern auch um indirekte Leugnung handelt. Bezeichnend für den Sinn von explicite und implicite ist die resp. ad 7. Die Objektion sagt, daß auch die Laien über die „occultissimi articuli[2]" befragt würden und im Falle eines Irrtums oder der Unwissenheit als Häretiker behandelt würden, also müßten alle alles explizite glauben. Albert antwortet darauf, daß die Laien nicht deswegen als Häretiker behandelt würden, „quod non sciunt distinguere quosdam articulos", sondern weil sie der ihnen vorgelegten Auslegung derselben hartnäckig widersprechen. Dies würde nämlich nicht geschehen, wenn sie nicht bereits von den Häretikern mit Unglauben angesteckt worden wären. Wenn sie nämlich deswegen verbrannt würden, „quia nesciunt articulos distinguere vel explicare, ipsi inquisitores comburendi essent, quia nec ipsi multum bene[3] sciunt".

Eine letzte Beleuchtung des Sinnes von explicite und implicite gibt uns Alberts Lehre über die Bedeutung der Symbole. Nach seiner Anschauung enthält das apostolische Symbol alle substantiellen Glaubenswahrheiten (d. 24 a. 7. 8).

[1] Hoffmann entrüstet sich darüber, „daß eine sittliche Vorschrift, die mit aller wünschenswerten Deutlichkeit in der Schrift enthalten ist . ., zu den articuli occulti gerechnet wird" (I, 90). Aber sind denn alle „vetulae" so in der Schrift bewandert wie Hoffmann? Übrigens spricht Albert gar nicht von einem articulus occultus, denn die Lehre von der Sündhaftigkeit der Unzucht gilt ihm ja gar nicht als Artikel (d. 24 a. 8 ad 2). Wenn zu „de occulto aliquo" zu ergänzen wäre: articulo, so würde Albert den Ausdruck nur im uneigentlichen Sinne nehmen. Ein articulus occultus im Sinne Hoffmanns wäre bei Albert ein Widerspruch.

[2] Auch hier sind offenbar unter articuli occultissimi nicht die Artikel eines Symbols zu verstehen, sondern abgeleitete Glaubenswahrheiten.

[3] Hoffmann übersetzt das „non bene" mit „nicht richtig!"

Es enthält, sagt er mit Cassian, in „vollkommener Kürze“ den ganzen katholischen Glauben, wie er in gewaltiger Fülle in der Heiligen Schrift enthalten ist (a. 6 ad I). Es ist dies eine Ansicht, welche die ganze Hochscholastik beherrscht. Zum Verständnis derselben mag die Bemerkung Alberts dienen, daß nach seinem Urteil nicht das „enuntiabile“, die logische Satzformulierung, der Artikel ist, sondern die durch ihn ausgesprochene Sache (d. 24 a. 5 ad 4). Weil im Apostolikum alle substantiellen Glaubenslehren der Offenbarung zusammengefaßt sind und die Offenbarung abgeschlossen ist, kann es keine neuen Artikel mehr geben, sind vielmehr bereits alle kundgetan (omnes sunt declarati (= geoffenbart) quos oportet credi“) (d. 25 a. 4). Die weiteren Symbole bringen keine neuen Artikel, sondern interpretieren nur das Apostolikum; sie fügen auch nichts bei (nihil addunt), sondern erklären nur, was im ersten enthalten ist (explanant) (d. 24 a. 7 ad 3). So bietet das Nizänum eine Erklärung gegen die Arianer (continet fidei explanationem contra haereticorum clamorem), während das Apostolikum nur ein einfaches Glaubensbekenntnis enthält („non continet nisi simplicem fidei confessionem“) (d. 24 a. 7 ad 4 und 5). Das Athanasianum enthält die Explikation gegen die arianische Perfidie und „prolixe“ das Nizänum (l. c. ad 6). Aber auch für weitere Explikationen besteht kein Hindernis. Darum kann der Papst, wenn es nötig ist, „convocato concilio peritorum et invocato Spiritu Sancto“ etwas implizite im Apostolikum Enthaltenes erklären und zu einem expliziten Artikel machen (ponere inter articulos explicitos); denn das heißt keinen neuen Artikel aufstellen (invenire), sondern einen, der immer vorhanden war, explizieren. Hoffmann (I, 91, Anm. 1) meint, neue Glaubensentscheidungen seien „tatsächlich die Aufhebung der Behauptung Albert, daß jetzt alle Artikel klargelegt sind, welche man glauben müsse“. Aber Albert sagt eben nicht daß alle Glaubenslehren in den Artikeln „klargelegt“ sind, sondern daß alle substantiellen Glaubenslehren, alle Artikel, die zu glauben seien, bereits kundgetan, bestimmt seien, also einerseits bereits geoffenbart, anderseits bereits von der Kirche bestimmt seien. Aber er erklärt selber, daß diese noch weiter erklärt werden könnten. Er fügt auch bei: „haec explanatio articulum non facit, quia explanatio tota supponitur in explanato“ (d. 24 a. 6 ad 2). Auf Grund dieser Lehre

gibt Albert im 6. Artikel der 24. Distinktion eine prächtige Erklärung, wie im Apostolikum alle Lehren des Nizänums und Athanasianums enthalten seien. Wir können hier nicht näher darauf eingehen[1]. Das Gesagte genügt aber für den Beweis, daß das explicite nicht bloß den einfachen Wortsinn des Artikels besagt, sondern „den katholischen Sinn"[2] desselben, während das implicite nicht volle Ignoranz, sondern eben nur die Nichtkenntnis der vollen katholischen Auslegung bedeutet.

Der Sinn des impliziten Glaubens bei Albert ist also genauer folgender: Der implizite Glaube an einen Artikel besagt einen bestimmten Glauben an diesen Artikel, aber ohne Kenntnis von dessen kirchlicher Auslegung oder dessen „katholischen Sinnes"; während der Wortsinn unmittelbar geglaubt wird, wird der nicht erkannte Sinn zwar wirklich, aber nur mittelbar im Glauben an die Wahrheit des Glaubens der Kirche und der Heiligen Schrift geglaubt. Eventuell kann der nähere Sinn einer Lehre bekannt sein, nur daß es nicht feststeht, daß es der „katholische Sinn" der Lehre sei; dann ist der implizite Glaube

[1] Siehe übrigens Hoffmann I, 82—85. — Im ad 9 läßt Albert den Artikel von der Höllenfahrt in der Auferstehung implizite eingeschlossen sein. Dabei begründet er das Fehlen dieses Artikels im Nizänum mit Papst Innozenz damit, daß zu jener Zeit der Irrtum grassierte, die Seele Christi sei nicht aus der Unterwelt zurückgekehrt. Um nun diesen Irrtum „auszublasen", hätten die Väter den Artikel ausgelassen und in dem von der Auferstehung eingeschlossen. Hoffmann bemerkt dazu: „Dieser Erklärungsversuch des Papstes ist außerordentlich charakteristisch. Der päpstliche Vertreter der fides implicita findet es unbedenklich, daß die Väter von Nizäa aus Oportunitätsrücksichten einen Glaubensartikel verschweigen, um der an ihm haftenden häretischen Anschauung den Boden zu entziehen. Die Lehre von der fides implicita deckt für ihn auch dieses Verfahren, welches selbstverständlich auch bei anderen Glaubensartikeln ebensogut zur Anwendung gebracht werden könnte" (I, 85). Wir antworten kurz mit der Frage: Was ist richtiger und für das Seelenheil zuträglicher, einen Artikel, der häretisch verstanden wird, im Symbol auszulassen, d. h. nicht ausdrücklich zu nennen — um ein Verschweigen handelt es sich ja nicht — und ihn implicite in einem anderen Artikel zu bringen oder ihn ausdrücklich zu nennen und damit scheinbar eine Häresie zu begünstigen, und zwar durch die Autorität des Konzils? Ist es nicht besser, daß der Artikel wenigstens implizite richtig geglaubt, als daß explizite eine Häresie unterstützt werde?

[2] Ad 23: „Dicendum, quod descendere (de coelis) non importat incarnari, nisi catholice intellectum: sed hoc non sufficit ad expressionem contra haereticos".

ein bedingter. Auf jeden Fall schließt der implizite Glaube an die kirchliche Erklärung der Artikel jede positive, direkte oder indirekte Verwerfung eines Artikels aus. Als Gegenstück ist der explizite Glaube ein Glaube an einen Artikel im Sinne und mit Kenntnis von dessen kirchlicher Auslegung. In beiden Fällen werden also alle Artikel und nach ihrem ganzen Sinne geglaubt, durch die fides explicita direkt, durch die implicita indirekt, da der Glaube an die Kirche und Heilige Schrift eben alle Artikel mit ihrem ganzen kirchlichen Sinne umfaßt. Daher der Hoffmann (I, 85) so auffallende Satz: „Implicita fides est de tot, de quot est explicita, quia implicatio vel explicatio sunt de parte nostra et non de parte articulorum" (d. 25 a. 1, Sed contra, nr. 4.) — die Unterscheidung besagt nicht einen Unterschied des objektiven Glaubensinhaltes, sondern nur einen Unterschied in der subjektiven Erfassung desselben.

Der heil. Bonaventura

Völlig übereinstimmend mit Albertus Magnus äußert sich der große seraphische Lehrer Bonaventura (1221 bis 1274)[1]. Doch findet sich bei ihm bereits eine schärfere Formulierung, wie er auch die bei Albert noch zerstreuten Elemente deutlicher zusammenfaßt. Beginnen wir mit seiner Ansicht über das zum Heile notwendige Maß des expliziten Glaubens. In jedem Stande, auch vor dem Sündenfalle, war der Glaube an Gottes Dasein und Vorsehung notwendig (Heb. 11, 6)[2]. Nach dem Sündenfalle muß der Glaube an die Erlösung hinzutreten[3]; dieser Glaube konnte aber im Alten Bunde ein impliziter sein, d. h. unbestimmter bezüglich Person und Art des Erlösers[4], doch so, daß immerhin einzelne erleuchtete Seelen näher belehrt waren, denen sich dann die übrigen anschlossen (fides maiorum)[5]; zudem wurde im gläubigen Gebrauch der Opfer implizite (facto occulto) der Glaube an die nähere Art und Weise des Erlösers und der Erlösung geübt und bekannt[6]. Bonaventura fordert also für das Alte Testament tatsächlichen Glauben an einen kommenden Erlöser, Anschluß an den besser unterrichteten Glauben der maiores, Glaube an das Gesetz und an dessen typische Bedeutung. Diesen ganzen Glauben nennt er im Verhältnis zu dem neutestamentlichen Glauben

[1] Hoffmann I, 92—99. [2] 3 d. 25 a. 1 q. 2 ad 1. [3] 3 d. 25 a. 1 q. 2. [4] L. c. [5] L. c., ad 5. 6. [6] L. c., ad 3.

einen impliziten Glauben an den Erlöser. Hoffmann hat dies leider nicht beachtet (I, 92–95).

In bezug auf das Neue Testament fragt Bonaventura, ob alle Christen zum expliziten Glauben an alle Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses verpflichtet seien[1]. Bonaventura antwortet vorerst mit dem traditionellen Prinzip: „Alle Christen müssen alle Artikel glauben.“ Auch alle explizite? Auf diese Frage antwortet er mit folgender Distinktion: Alle Artikel nur implizite glauben, wäre ungenügend; alle explizite glauben, ist zwar vollkommen, aber nicht für alle verpflichtend; notwendig ist es dagegen, einige Artikel explizite, die übrigen wenigstens implizite zu glauben. Er erklärt dies folgendermaßen: „Alle Artikel implizite glauben, wäre ein verkümmerter Glaube, fides diminuta. Denn es genügt jetzt keinem, der den Gebrauch der Vernunft hat, im allgemeinen (in generali) an einen Erlöser und Vergelter zu glauben, denn die Kenntnis einiger Artikel ist jetzt so offenbar, daß kein des Gebrauches der Vernunft sich Erfreuender ihrer entbehrte, außer unter Voraussetzung voller Vernachlässigung und Verachtung des Gottesdienstes und des eigenen Seelenheiles.“

„Einzelne Artikel implizite, andere explizite zu glauben, ist eine Bedingung des zum Heile notwendigen Glaubens; denn ein solcher Glaube kann für die gewöhnlichen Christen (simplices) genügen. Diese müssen nämlich jene Artikel explizite glauben, die ihnen im Unterricht, im Gottesdienst und im kirchlichen Leben bekannt werden; so die Artikel über Gottes Einheit und Dreifaltigkeit, die sie schon durch das Kreuzzeichen lernen, da sie sich ja im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes bezeichnen; so über Geburt (Menschwerdung), Leiden, Auferstehung und Sündenvergebung, darüber belehren ja einen jeden die kirchlichen Feste und die Funktionen der Seelsorger. Von der Kenntnis und (einigem) Verständnis dieser Artikel ist darum kein Vernunftbegabter ausgenommen, auch kann es keine entschuldigende Unwissenheit geben, weil eine solche nicht ohne schuldbare Nachlässigkeit angenommen werden kann.“

„Alle Artikel explicite et distincte zu glauben, ist fides iam provecta.“ Diese ist nicht allgemein verpflichtend,

[1] 3 d. 25 a. 1 q. 3.

sondern nur für die Prälaten und Theologen. Bonaventura rückt also deutlicher als Albert von der alten Formel ab; immerhin bezeichnet auch er es für die simplicibus nur als „opportunum“, wenigstens einige Artikel explizite zu glauben.

Als explizite auch von den minores zu glaubende Artikel nennt Bonaventura ausdrücklich die Artikel von dem einen und dreifaltigen Gott, von des Erlösers Menschwerdung, Leiden und Auferstehung, sowie von der Sündenvergebung. Doch ist diese Aufzählung nur als Beispiel angeführt („sicut“), das eigentliche Maß ist nach der von ihm aufgestellten Regel zu beurteilen. Nach dieser sind wohl auch die Artikel vom ewigen Leben, von der Kirche, der Auferstehung des Fleisches zu den explizite zu glaubenden zu zählen — ausgenommen scheint nur der Artikel von der Höllenfahrt. Jedenfalls ist Hoffmanns Erstaunen, daß Bonaventura weniger fordere, als man erwarten würde (Hoffmann I, 95), unberechtigt.

Wie Albert will aber auch Bonaventura den expliziten Glauben nicht auf die Artikel des Symbols beschränken. Diese enthalten nur, allerdings „sufficienter“, die „principia propria et principalia fidei“ (d. 25 a. 1), eine „propria et simplex fidei confessio“ (l. c.). Er unterscheidet aber wie Albert die Glaubenslehren in „principalia“, „ad quae fidei illuminatio directe dirigit“ — das sind die Artikel —, in „antecedentia“ — die beim Glauben vorausgesetzten natürlichen Wahrheiten —, und „consequentia“, „quae ex articulis possunt elici et ad articulos habent sequi“ (l. c.). Sind so auch im Symbol alle eigentlichen Hauptglaubenslehren enthalten, so muß man doch auch die antecedentia und consequentia glauben (ad 2). Dabei gilt wohl für das explicite und implicite die gleiche Regel wie bei den Artikeln; so z. B. für den Glauben an die Mutter Gottes und an die Eucharistie.

Welchen Sinn haben beim seraphischen Lehrer die Ausdrücke: fides explicita und implicita? Im Alten Bund, sagt er, hatte fides explicita an den Erlöser, wer glaubte, daß der Sohn Gottes Mensch werden, von der Jungfrau geboren, am Kreuze sterben und wieder auferstehen werde usw. Implizite an den Erlöser glauben hieß, einen zukünftigen Erlöser erwarten, in bezug auf das Wie aber sich an den Glauben jener anschließen, denen es von Gott geoffen-

bart war[1]; oder auch einfach glauben, „quod aliquis veniret, qui genus humanum redimere posset, sciret et vellet[2]; implizite glaubte man im Alten Testament auch an den Erlöser, indem man in den Opfern seinen Tod vorbildete: „omnes salvandi expectabant Redemptorem futurum et etiam in suis sacrificiis et oblationibus hoc praefigurabant, in quibus omnibus significatur Christus offerendus. Unde quodammodo profitebantur facto occulte, quamvis verbo non proferrent manifeste[3]“. Die fides explicita ist also ein detaillierter Glaube, die fides implicita ein allgemeiner, unbestimmter, unter Figuren verhüllter, an die fides maiorum sich anschließender.

Ähnlich verhält es sich im Neuen Testament. — Bonaventura gibt selbst diese Definition: „Implicite voco credere, ut in generali credant universaliter omne quod credit sacrosancta mater Ecclesia, ita quod in particulari a nullo illorum dissentiant nec aliquem articulorum discredant[4]“, d. h. implizite glaubt alle Artikel, wer an die Kirche glaubt und im Glauben an die Kirche auch alles glaubt, was diese glaubt, und zwar so, daß man keinen bestimmten Glaubensartikel derselben verneint oder positiv nicht glaubt (discredat), nichts im Widerspruch mit dem Kirchenglauben Stehendes festhält (a nullo [articulorum] dissentiat), „nihil addit vel minuit de his quae credit sancta Ecclesia et dicit sancta Scriptura[5]“. Von der fides explicita gibt Bonaventura keine formelle Definition. In den Antworten auf die Gründe für die Notwendigkeit der fides explicita an alle Artikel sagt er aber, daß nur die Seelsorger verpflichtet seien „fidem manifestare lucide et aperte[6]“; daß es eine nicht für alle obligatorische „plenitudo copiae“ sei, „quando quis distincte et explicite novit et credit ea, quae spectant ad articulos fidei et ea, quae ad ipsos consequuntur[7]“; daß der einfache Gläubige nur dann zum expliziten Glauben an einen Artikel verpflichtet sei, wenn ihm dieser von kompetenter Seite „praedicatur et explicatur“ (ad 3 und 4). In eben diesem Sinne läßt er die späteren Symbole nur als Erklärung (explanatio) des Apostolikums gelten (a. 1, ad 5 und 6), wie auch weitere Entscheidungen als „Konsequenzen“ aus den Artikeln (l. c., ad 3). Einen Artikel explizite glauben, heißt

[1] 3 d. 25 a. 1 q. 2. [2] L. c., ad 3. [3] L. c., corpus. [4] 3 d. 25 a. 1 q. 3. [5] L. c., ad 2. [6] Ad 1. [7] Ad 2.

also bei Bonaventura nicht einfach den Artikel kennen, sondern ihn „lucide et aperte“, „distincte“ und mit den dazu gehörenden kirchlichen Entscheidungen und Erklärungen kennen und glauben (vgl. auch d. 24 a. 1 q. 1). Der implizite Glaube kennt diese Bestimmungen und Erklärungen nicht, glaubt sie aber im allgemeinen Glauben an die Wahrheit des Glaubens der Kirche, in dem alle Glaubenslehren enthalten sind. Der Glaube ist nämlich Erkenntnis. „Diese aber kann etwas in universali erkennen, ohne es auch in particulari zu erkennen, und so in einer Weise wissen, in einer anderen nicht wissen. So kann der Glaube etwas implizite glauben, obwohl er es explizite nicht glaubt“ (d. 25 a. 1, ad 3 und 6). Albert und Bonaventura stimmen auch hierin überein.

Der sel. Petrus von Tarantasia[1]

Petrus von Tarantasia (1225—1276) aus dem Dominikanerorden, später Papst Innozenz V. (1276) bildet ein Binde- und Übergangsglied von Alexander, Albert, Bonaventura zu Thomas von Aquin.

Mit der Tradition seiner Zeit vertritt er die drei Sätze[2]: 1. Zu allen Zeiten war der Glaube an Gottes Dasein (Schöpfer) und Vorsehung (remunerator) zum Heile notwendig, um den Menschen auf sein Ziel hinzulenken. 2. Nach dem Sündenfalle ist der Glaube an den Erlöser zum Heile erfordert, weil die Erreichung des Zieles nur mehr durch ihn möglich ist, nämlich durch sein Verdienst. 3. Der zum Heile notwendige Glaube an den Erlöser war zu verschiedenen Zeiten, je nach dem Stande der Offenbarung, verschieden: „Aliter se habebat huius fidei status in lege naturae, aliter in lege scripta, aliter in lege gratiae, ut dicit Hugo de S. Victore. Nam ante legem creator credebatur et ab eo salus et redemptio expectabatur: per quem vero et quando ea salus percipienda esset, exceptis paucis, a caeteris fidelibus non cognoscebatur. Sub lege autem persona mediatoris mittenda praedicabatur, quod autem illa persona esset homo vel angelus vel Deus, non clare manifestabatur, soli enim hoc noverant qui per Spiritum Sanctum ad hoc illuminati erant. Sub gratia autem manifeste creditur et praedicatur modus redemptionis et qualitas personae redemptoris.“ Die Verschiedenheit dieses Glaubens bezeich-

[1] Hoffmann behandelt diesen Autor nicht. [2] In 3 d. 25 a. 1.

net Petrus mit den Ausdrücken: fides generalis et indistincta, fides specialis et distincta. Im folgenden Artikel wird die erstere mit fides implicita, die andere mit fides explicita identifiziert, aber auch mit credulitas in universali und in particulari. Wir haben es also mit gleichwertigen Ausdrücken zu tun.

Im Artikel 2 und 3 bestimmt Innozenz noch eingehender das im Alten und im Neuen Bunde notwendige Glaubensmaß. Im Alten Bunde waren, wie bereits gesagt, zwar alle verpflichtet, an den Erlöser zu glauben, aber implizite, d. h. ohne nähere Bestimmung. Einzelnes war aber auch da explizite zu glauben, nämlich die Existenz Gottes als Schöpfer und Lenker des Alls, daß er nicht Urheber des Bösen sei, daß er allen, die seine Barmherzigkeit suchten, ein Erlöser sein werde. Diesen ganzen Glauben nennt er einen impliziten Glauben an den Erlöser.

Ist nun im Neuen Bunde fides explicita an alle Artikel erfordert? Petrus verneint es mit folgenden charakteristischen Distinktionen. „Tempore gratiae oportet universa credere, quae in symbolo continentur. Sed credere universa, hoc potest intelligi tripliciter: vel omnia in universali, ita quod nullum in speciali: vel omnia in speciali, ita quod singula in speciali: vel non omnia in universali, ita quod quaedam in speciali, quaedam non. Sicut scire omnem mulam sterilem esse, potest his tribus intelligi: vel solum in universali vel singulas in speciali vel quasdam in universali tantum, quasdam in speciali. Prima credulitas appellatur implicita, secunda explicita, tertia partim explicita, partim implicita.“ Innozenz unterscheidet also ähnlich wie Bonaventura. Petrus fährt nun fort: „Explicationem autem fidei facit doctrina (d. h. die fides explicita setzt eine explizite Lehre bzw. Offenbarung voraus). Ei igitur, cui nulla sunt explicita, sicut nato et nutrito in deserto, puto, quod sufficit praeparative, licet non completive fides omnium, i. e. credere de Deo, quae credebantur in lege naturae (d. h. er muß mit Hilfe seiner Vernunft und der Unterstützung der Gnade an Gottes Dasein, an dessen Schöpfung und Vorsehung glauben, worauf ihm dann, wie Petrus beifügt, weitere Erleuchtung im Notwendigen nicht fehlen wird[1], darum genügt jener implizite Glaube auch nur anfänglich, „praeparative“). Cui vero singula sunt explicita et novit

[1] Cf. ad 1

ea, puto quod tenetur ad singula explicite credenda. Cui vero quaedam sic et quaedam non (et intellige sine culpa et nimia negligentia) sufficit explicite credere explicita, implicite alia. Inter ipsos vero articulos quidam noti sunt fere universaliter in tota Ecclesia ex usu et doctrina, ut tres de divinitate, sc. de Patre et Filio et Spiritu Sancto; quatuor de humanitate, sc. nativitas, passio, resurrectio, adventus ad iudicium: et ideo minus esset excusabilis, qui illos non crederet, tum propter maiorem eorum explicationem, tum propter maiorem ad dirigendum in finem necessitatem, quia primi tres sunt de ipso fine, quatuor alii de medio, per quem venitur in finem ..." In der Expositio litterae Magistri erklärt er, daß in jenen vier Artikeln die anderen über Christus implizite enthalten seien, nämlich in der Inkarnation die Empfängnis und Geburt, im Leiden der Tod und die Höllenfahrt, in der Auferstehung die Himmelfahrt, nämlich als Ziel derselben, in der Wiederkehr zum Gerichte das ewige Leben und die Vergeltung an Leib und Seele[1].

Bei aller sachlichen Übereinstimmung mit der bisherigen Lehre bietet Petrus doch wichtige neue Gesichtspunkte. Vorerst muß die neue Fassung von fides explicita und implicita auffallen. Explizite einen Artikel glauben, besagt ihm nicht mehr den Glauben an den Artikel mit Einschluß der dazu gehörenden kirchlichen Entscheidungen, sondern einfach die Kenntnis desselben — quia noti sunt —, also Kenntnis des Wortlautes und Wortsinnes. Implizite einen Artikel glauben, heißt, denselben in einem anderen glauben.

Auch dies, die Implikation, bestimmt Petrus genauer. Er unterscheidet eine dreifache Implikation. In universali kann etwas geglaubt werden: implicatione rei creditae, insofern nämlich etwas in einer explizite geglaubten Sache enthalten ist, wie die göttlichen Attribute in der Existenz Gottes; implicatione credentium, nämlich im Glauben der minores an den Glauben der maiores (Petrus spricht von den Gläubigen des Alten Bundes); implicatione scripturarum, im Glauben an die Heilige Schrift[2].

[1] Über die Dogmenentwicklung sagt Petrus: „Numerus credendorum implicite non est augmentatus, sed numerus credendorum explicite augmentatus est. Huiusmodi vero augmentum accidentale est fidei et potius attenditur ex parte credentium quam creditorum" (q. 5 a. 1).

[2] Auffallenderweise fehlt die Erwähnung der Implikation im Glauben der Kirche, im credo quod Ecclesia credit.

Die neue Fassung wird zweitens noch verschärft und deutlicher durch die genaue Unterscheidung von fides explicita und fides distincta. Bisher war die fides explicita zugleich auch eine, allerdings mehr oder weniger, distinkte. Petrus aber schreibt: „Credere explicite est credere in particulari, credere implicite est credere in universali, credere distincte est nosse distinguere articulos" (in expositione litterae). Petrus unterscheidet also dreifach: fides distincta, explicita, implicita. Er bringt dafür folgenden Vergleich: „grana sunt in spica explicite, non omnino distincte; in semine vero nec explicite nec distincte; in horreo vero explicite et distincte" (l. c.). Nach Petrus ist also die distinkte Erkenntnis des Artikels nicht notwendig zum expliziten Glauben an ihn; es genügt einfache Kenntnis desselben. Darum will er auch den Vergleich Hugos zwischen den simplices des Alten und des Neuen Testamentes nur im allgemeinen gelten lassen, denn die Alten hätten die Geheimnisse des Erlösers nur implizite gekannt, die Christen kennen sie aber explizite, wenn auch nicht ganz „distincte", „quia nesciunt distinguere articulos", d. h. weil sie ihren Inhalt nicht ganz distinkte anzugeben wissen (l. c.). Auf Grund dieser neuen Fassung des explicite- und implicite-Begriffes fordert nun drittens Petrus im Neuen Testament von allen, auch den simplices, expliziten Glauben an alle Artikel des Symbols, wenn sie ihnen nämlich bekannt sind. Das setzt er offenbar voraus. Einige Artikel setzt er als so allgemein bekannt voraus, daß er solche, die sie nicht kennen, für „minus excusabiles" erklärt. Einfachhin expliziten Glauben an alle Artikel zu verlangen, wagt zwar auch Petrus noch nicht; auch ihn hält eben noch die Ehrfurcht vor der alten Formulierung zurück, wie denn auch die alte Auffassung des explicite immer noch etwas in seinen Gedankengang hineinspielt. Aber immerhin hat Petrus den Weg eröffnet für eine genauere Bestimmung des explicite und implicite sowie für eine neue Formulierung des notwendigen Maßes an explizitem Glauben. Doch dies durchzuführen, war erst seinem großen Kollegen und Ordensbruder Thomas von Aquin beschiedén.

(Fortsetzung folgt)

GOTT IM LICHTE DES ALTEN UND NEUEN PANTHEISMUS

Von P. FR. GUNDISALV FELDNER Ord. Praed.

I. Die Ursache

1. Am Schlusse unseres letzten Artikels (p. 134 ff.) haben wir den Pantheismus und Monismus kurz gestreift. Um unsere Arbeit nicht noch weiter zu verlängern, begnügten wir uns damals mit einem oberflächlichen Hinweis auf die durchaus zutreffende und richtige Kennzeichnung des Wesens Gottes durch den englischen Lehrer. Indessen ist die genaue Prüfung der Lehre des Pantheismus zu wichtig, nicht allein für den Theologen, sondern selbst für den Metaphysiker, als daß diesen alten und neuen Verirrungen der sogenannten und gerühmten Wissenschaft nicht mit aller Entschiedenheit Einhalt geboten werden müßte. Ein kleiner Versuch von unserer Seite möge dazu beitragen. Ganz selbstverständlich ist und bleibt in diesem Waffengang der Aquinate unser oberster Heerführer und Stratege, dem wir gehorsamste, unbedingte Folge leisten.

2. Der Pantheismus, falls dieser Name etwas Wirkliches bedeutet, anerkennt doch in irgendeiner Weise Gott als Ursache des Weltalls. Wir sprechen hier nicht von der wirksamen Ursache, sondern von Gott als einer Ursache überhaupt. Nun bezeichnen wir mit dem Worte Ursache dasjenige, von dem ein Anderes im Sein oder Werden abhängt, gleichviel ob diese Ursache sich außerhalb des Anderen befindet oder dieses wie immer in eine innere Zusammensetzung mit sich selber bringt: Causae dicuntur, ex quibus aliqua dependent secundum suum esse, vel fieri. Unde etiam quae sunt extra rem, vel quae sunt in re, ex quibus non componitur res primo possunt dici causae (Physic. I, 1, n. 5).

II. Die vier Ursachen

3. Der Ursachen sind aber vier, denn alle übrigen können auf eine dieser vier zurückgeführt werden. Ursache nennen wir, wie soeben bemerkt worden ist, dasjenige, auf welches das Sein eines Anderen erfolgt. Dieses Sein auf Grund einer Ursache können wir in zweifacher Weise in Betracht ziehen. Zunächst an sich, ohne Beziehung auf ein Anderes. Dann nennen wir die Form Ursache des Seins,

denn durch die Form erhält ein Ding das Sein. Ferner kann ein Ding, das der Anlage nach ein Seiendes war, ein wirklich Seiendes werden. Weil indessen alles, was nur eine Anlage besitzt, durch das in die Wirklichkeit übergeführt werden muß, was bereits Wirklichkeit hat, deshalb muß eine andere Ursache vorhanden sein, die den Namen Stoff führt, und überdies eine, die tätig ist. Der Stoff bildet nämlich in den Naturdingen die Grundlage, ist aber dabei nur Fähigkeit oder Anlage zum Sein. Und eben diese Anlage muß von der wirkenden Ursache in die Wirklichkeit, in actu, versetzt werden. Die Tätigkeit der Wirkursache endlich steuert ebenso auf ein bestimmtes Ziel los, wie sie auch von einem bestimmten Prinzip ihren Ausgang nimmt. Denn jedes Tätige vollführt das, was ihm zusagt. Dieses Ziel, dem die Tätigkeit der wirksamen Ursache zustrebt, heißt Zweckursache. Necesse est quatuor esse causas. Quia, cum causa sit, ad quam sequitur esse alterius, esse eius, quod habet causam, potest considerari dupliciter. Uno modo absolute; et sic causa essendi est forma, per quam aliquid est in actu. Alio modo secundum quod de potentia ente, fit actu ens. Et quia omne quod est in potentia reducitur in actum per id, quod est actu ens, ex hoc necesse est esse duas alias causas, scilicet materiam, et agentem, qui reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquid determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit. Nam omne agens agit, quod est sibi conveniens. Id autem, ad quod tendit actio agentis, dicitur causa finalis. Sic igitur necesse est, esse causas quatuor (Physic. II 10, n. 15; vgl. De potentia Dei, q. 3 a. 16).

4. Es dürfte nun keineswegs überflüssig sein, hier zu bemerken, daß die Frage nach den Ursachen der Dinge eigentlich eine Angelegenheit der Metaphysik bildet. Denn die Ursachen als solche stehen in ihrem Sein in gar keinem Zusammenhang oder Abhängigkeitsverhältnis mit dem Stoff. Auch in den von jedem Stoff völlig freien Dingen fordert die Frage nach den Ursachen ihre richtige Lösung. Considerare de causis, inquantum huiusmodi, proprium est philosophi primi. Nam causa in eo, quod causa, non dependet a materia secundum esse, eo quod in his etiam, quae a materia sunt separata, invenitur ratio causae (Physic. II 5, n. 1).

Mögen also die Naturforscher, Chemiker, Physiker usw. sich mit den unmittelbaren Ursachen, die vom Stoff abhängig sind, mit allem Fleiß beschäftigen, um Großes zu leisten, aber auf das Gebiet der Metaphysik sollen sie sich ja nicht begeben. So groß in ihrem Fach, ebenso klein sind sie meistens in der Metaphysik bewandert. Das Gleiche gilt von der modernen Philosophie. Warum ruft sie denn fortwährend nach Kant, wie die Engländer nach Bundesgenossen? Schwebt sie vielleicht in einer ähnlichen Gefahr? Dann ist es hohe Zeit, daß sie nicht zu Kant, sondern zu Thomas von Aquin, dem großen Metaphysiker, schleunigst zurückkehre. Der Aquinate ist, wie autoritativ feststeht, der einzige Retter der Philosophie vor dem völligen Untergang und Verfall in den geistigen Nihilismus.

III. Die Ursächlichkeit Gottes

5. Gibt es der Ursächlichkeiten im ganzen vier, so wirft sich die Frage von selber auf, ob alle vier oder deren nur einige mit Bezug auf das Wesen Gottes im Weltall ihre Anwendung finden müssen. Der Pantheismus und Monismus beansprucht im Grunde deren alle vier. Der Aquinate selbst zählt schon mehrere des Pantheismus auf. Z. B. Gott ist der Urstoff, Gott ist die Wesensform, Gott ist die Weltseele, Gott ist das Dasein aller Dinge, Gott bildet die Gattung und Art alles Geschaffenen. Was will man eigentlich noch mehr? Mehr als alles Mögliche und Unmögliche zu sein, kann man von Gott wirklich nicht verlangen. Damit würde ihm doch in der Tat zu viel zugemutet. Man darf aber ja nicht glauben, daß die neueren Pantheisten etwas Anderes, etwas Neues sagen. Sie sind nur Wiederkäuer der alten Nahrungsmittel, weiter nichts. Darum lassen sich auch die von ihnen verteidigten Ursachen, wie der Aquinate sagt, ohne große Mühe auf die oben genannten zurückführen. Die neuen Pantheisten tragen bloß ein anderes Kleid nach modernstem Schnitt, der Träger ist derselbe geblieben, z. B. David von Dinant mit seinem Urstoff, den Thomas von Aquin in zutreffendster Weise einen Narren nennt. Ob der Aquinate sein maßgebendes Urteil in unseren Tagen etwa zu ändern in der Lage wäre, glauben wir keineswegs. — Denn es gibt ja nichts Neues unter der Sonne. Es ist alles schon dagewesen.

IV. Gott, die wirksame Ursache

6. Von den vier Ursachen Gottes dem Weltall gegenüber müssen wir nun die zwei einzig brauchbaren herausnehmen. Die erste derselben ist die wirksame Ursache, causa efficiens. Durch die Erforschung des Weltalls sind wir zu dem Ergebnis gelangt, daß Gott die wirksame Ursache desselben sein müsse. Welche Eigenschaften fordern wir nun aber von der Wirkursache eines Weltalls? Es liegt auf flacher Hand, daß die Wirkursache vor allem anderen selber existieren muß. Denn wirken, tätig sein, kann nur das, was in Wirklichkeit existiert. Zu der Erkenntnis des Daseins Gottes führen uns auf unfehlbare Weise die Sinnen- und Geistestätigkeiten des Menschen, namentlich des Gelehrten. Darüber haben wir uns im letzten Artikel hinreichend klar, wie wir wenigstens glauben, ausgesprochen. Darum kommen wir darauf nicht mehr zurück, um Wiederholung zu vermeiden.

7. Zweite Eigenschaft der Wirkursache. Aber nicht allein in der Ordnung des Seins, sondern auch in der Ordnung der Tätigkeit muß die wirkende Ursache existieren, d. h. in jenem vollkommenen Zustande sich befinden, daß aus ihr eine Tätigkeit hervorgeht. Denn viele Dinge sind vorhanden, ohne daß sie eine Tätigkeit ausüben. Das gilt namentlich vom Stoff. Nicht bloß der englische Lehrer spricht dem Stoff jede Tätigkeit ab, sondern auch die Physiker der Neuzeit reden von der Trägheit des Stoffes, von der toten Masse. Daher ist der Stoff immer n u r aufnehmendes, niemals gebendes, also tätiges Prinzip im Weltall. Der Stoff ist somit das Unvollkommenste in der Natur. Unumquodque est activum secundum quod est ens actu. Unde quanto aliqua habent deficientius esse, tanto minus sunt activa, sicut patet de materia prima, in qua non est potentia activa, quia tenet ultimum gradum in entibus (III. Sent. dist. 14 q. 1 a. 4). — Nec est instantia de potentia materiae, etiam dato, quod sit una essentia, quia talis potentia non est ad operationem, sed ad esse (Quodl. 10 q. 3 a. 5; vgl. Summa theol., I. Pars. q. 4 a. 1).

8. Als eine weitere Anforderung an eine wirksame Ursache müssen wir stellen, daß sie eine Wesenheit, eine Substanz bilde, und zwar eine vollkommene. In der Scholastik wird die Wesenheit, insofern sie das Prinzip der Tätigkeit abgibt, durchwegs Natur genannt. Dieser Unter-

schied ist daher kein wesentlicher. Natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur (Summ. theol. I. Pars. q. 39 a. 2 ad 3). — Die Wesenheit oder Natur eines jeden Dinges ist das Prinzip, aus welchem die Tätigkeit heraustritt, ob mittelbar oder unmittelbar, bleibe vorläufig dahingestellt. Sicher ist, daß nur eine vollkommene Wesenheit eine Tätigkeit vollzieht.

9. Erreicht diese Wesenheit oder Natur jenen Grad der Vollkommenheit, daß sie zugleich für sich besteht, subsistierend ist, so sind alle Bedingungen erfüllt, die wir von einer wirksamen Ursache fordern können. Actiones sunt suppositorum lautet die Sentenz des Aquinaten.

Genügen die soeben aufgezählten Eigenschaften für eine wirksame Ursache im allgemeinen, so kommt bei Gott, der ersten und höchsten Ursache des Weltalls, doch noch eine neue hinzu. Die erste Ursache ist nicht allein die für sich bestehende, subsistierende Wesenheit, sondern das für sich bestehende Dasein. Dieses Ergebnis verdanken wir den Gottesbeweisen. Cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam eius esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem particulationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas. Unde forma principium cognitionis est. Unde oportet, quod omnis forma per se existens, separata a materia, sit intellectualis naturae. Et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens. Si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicuius subsistentis, non erit intellectus, sed principium intelligendi; quemadmodum omnis forma, non in se substistens. non operatur sed est operationis principium. Cum igitur Deus sit immunis ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet, quod ipse sit intelligens et sciens (I. Sent. dist. 35 q. 1 a. 1). — Terminus: „Deus“ praedicat naturam divinam in tribus personis, quae etiam in se est habens esse subsistens, nulla personarum distinctione intellecta (I. Sent. dist. 21 q. 2 a. 1). — Aliud est de Deo, et de omnibus aliis rebus, quia in Deo ipsa essentia subsistens est. Unde sibi secundum se debetur esse. Imo ipse est suum esse subsistens (III. Sent. dist. 6 q. 2 a. 2 ad 2; vgl. De potentia Dei, q. 9 a. 5 ad 13).

10. Auf Grund dieser letzten Eigenschaft Gottes, nämlich der sachlichen Identität von Wesenheit und Dasein, führt Gott, die erste Ursache, einen ganz wesentlich anderen Namen als die Dinge des Weltalls. Denn von Gott sagen wir, er sei das Dasein, Gottes Wesenheit bilde seine Existenz. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas. Et ideo nomen, quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius: sicut proprium nomen hominis, quod sumitur a quidditate sua (I. Sent. dist. 8 q. 1 a. 1).

11. Diese Eigenschaft der sachlichen Identität von Wesenheit und Dasein kommt daher auch Gott, der ersten Ursache, allein zu. Esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse, quamvis alia esse habeant, quod esse non est divinum (De veritate, q. 21 a. 4 ad 7). — Intellectus noster hoc modo intelligit esse, quo modo invenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit, quod aliquod esse subsistens sit (De potentia Dei, q. 7 a. 2 ad 7; vgl. a. a. O. q. 2 a. 1). Schon durch diese Identität allein unterscheidet sich also Gott vom Weltall in mehrfacher Weise. Das Dasein der Kreaturen besteht niemals für sich, sondern bildet den Akt der subsistenten Wesenheit. Infolgedessen muß es von Gott verursacht werden, da es an sich Potentialität und Veränderlichkeit besitzt. Endlich unterscheidet es sich von der Wesenheit. Darum untersteht z. B. nicht der Mensch durch sein Dasein der Art Mensch, sondern auf Grund seiner Wesenheit. Hilarius excludit triplicem imperfectionem a divino esse. Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, imo est actus subsistentis. Sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens. Et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item esse creaturae est causatum ab alio, et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem. Sed esse divinum est causa omnis esse, immutabiliter permanens. Et ideo dicit, quod est manens causa. Item esse creaturae differt a quidditate sua. Unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam. Sed esse divinum est sua quidditas. Et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino. Et ideo dicitur, quod est naturalis generis proprietas (I. Sent. dist. 8, Expositio 1ae partis textus).

12. Wenn der Aquinate fortwährend betont, die Wesenheit Gottes existiere im eigensten Sinne, so will damit nicht gesagt sein, die Kreatur habe im Grunde gar kein eigenes Dasein, sondern das Wort „eigenst" besagt hier so viel wie „rein", „unvermischt", z. B. reines Gold. Gottes Wesenheit ist nicht mit ihrem Dasein geeint, so daß zwei Dinge zu einer Einheit verbunden wären, sondern Gottes Wesenheit ist ihr Dasein selber, ist identisch mit ihm. Cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter. Aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subiecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit. Et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli. Et hoc modo dicitur esse proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicuius privationis, vel potentialitatis, sicut esse creaturae. Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietas et veritas. Verum enim aurum dicimus esse, quod est extraneo impermixtum (I. Sent. dist. 8 q. 1 a. 1 ad 1; vgl. De veritate, q. 21 a. 4 ad 7; De potentia Dei, q. 7 a. 2 ad 7).

13. Haben wir vorhin vom hl. Hilarius vernommen, Gott gehöre der göttlichen Gattung an, und reden wir selber fortgesetzt von der Wesenheit, der Natur oder Substanz Gottes, so geschieht dies nur gemäß unserer Auffassung, wie wir nach unseren Begriffen zu denken gewohnt sind. In der Wirklichkeit untersteht Gott überhaupt keiner Gattung. Gott ist auch keine Substanz, denn Gott kann man nicht in eine der zehn Kategorien einreihen. Gott steht über allen diesen menschlichen Einteilungen und Einordnungen. Der Grund dafür liegt eben darin, daß Gott das Dasein, die Existenz selber ist. Und die Existenz hat mit keiner der aufgezählten Einordnungen etwas zu tun. Die Existenz, esse, liegt überhaupt aller dieser logischen und philosophischen Zergliederung, wie schon Aristoteles und später die Scholastiker hinlänglich beweisen, durchaus fern. Tertia ratio subtilior est Avicennae. Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse; sicut homo: humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu. Potest enim cogitari hu-

manitas, et tamen ignorari, an aliquis homo sit. Et ratio huius est, quia commune, quod praedicatur de his, quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse, nisi per hoc, quod suscepta est in hoc, vel in illo. Et ideo quidditas generis, vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat, quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua. Aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2). — Deus enim nec omnino proprie potest dici substantia: tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse eius. Unde illa divisio est entis creati (a. a. O. ad 1).

V. Gott, die Zweck- oder Endursache

14. Die wahre Metaphysik kommt also zu dem Schlußergebnis, daß es eine oberste wirksame Ursache gibt, die ihrem Wesen nach die Existenz selber ist, und weil sie das Dasein selber bildet, einzig und allein das Weltall hervorzubringen vermag und auch tatsächlich erschaffen haben muß. Denn von sich selber kann das Weltall unmöglich verursacht worden sein. Sich selber kann kein Ding das Dasein verleihen und in den Wesenheiten der Dinge ist, wie S. Thomas beweist, das Dasein nicht enthalten. Gott ganz allein ist sein eigenes Dasein. Darum nennen wir Gott reine Wirklichkeit, actus purus. Die Kreatur hat das Dasein, Gott ist das Dasein.

15. Gott erfreut sich also aller der Beschaffenheiten, die wir von einer wirksamen Ursache verlangen. An die wirksame Ursache schließt sich eng die Zweck- oder Endursache an: denn diese Ursache hängt mit der wirksamen deshalb auf das innigste zusammen, weil sie den Beweggrund bildet. Die Ursachen weisen überhaupt eine bestimmte Anordnung auf. Die Erkenntnis der einen erschließt uns die Erkenntnis der anderen. Causae autem ad invicem ordinem habent. Nam ex una sumitur ratio alterius. Ex forma enim sumitur ratio materiae. Talem enim oportet

esse materiam, qualem forma requirit. Efficiens autem est ratio formae, quia enim agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit etiam modus formae, quae ex actione consequitur. Ex fine autem sumitur ratio efficientis, nam omne agens agit propter finem (Analyt. Posterior. I 16, n. 5; vgl. a. a. O. II 8, n. 3).

16. Im Vorausgehenden haben wir dargetan, daß Gott die wirksame Ursache des Weltalls ist: probat enim Aristoteles, in II. Metaphys. quod id, quod est maxime verum et maxime ens, est causa omnibus existentibus (Physic. VIII 2, n. 4). Und dies aus dem Grunde, weil Gott den actus purus bildet: omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus (Physic. I 15, n. 7). Nunmehr obliegt uns daher die Pflicht, Gott als die Zweck- und Endursache des Weltalls nachzuweisen. Wir haben soeben vernommen, daß jedes Tätige einen Zweck verfolge, weil gerade dieser Zweck es zu der Tätigkeit anrege. Damit ist schon auf Grund des Zusammenhanges der vier Ursachen untereinander die Existenz eines Zweckes in Gott für die Erschaffung des Weltalls bewiesen. Irgendeinen Zweck mußte die erste Ursache dabei im Auge haben. Und das ist auch tatsächlich der Fall. Dieser Zweck aber, der Gott bei der Gründung des Weltalls vorschwebte, war kein anderer als seine eigene Güte, somit als Gott selbst. Si autem quaeratur, quare hoc voluit, sine dubio dicendum est, quod propter seipsum. Sicut enim propter seipsum res fecit, ut in eis suae bonitatis similitudo manifestaretur, ita voluit eas non semper esse, ut sua sufficientia manifestaretur in hoc, quod omnibus aliis non existentibus, ipse in seipso omnem sufficientiam beatitudinis habuit, et virtus ad rerum productionem (Physic. VIII 2, n. 19).

17. Daher ist es ganz und gar ausgeschlossen, daß Gott notwendig das Weltall ins Dasein rufen mußte, wie es ebenso durchaus falsch ist, zu behaupten, die Welt und alles in ihr sei notwendig, daher auch unveränderlich. Weder von seiten Gottes noch mit Bezug auf die Kreaturen liegt eine derartige Notwendigkeit vor. Denn alles Geschaffene hängt von der freien Bestimmung des göttlichen Willens ab. Der Grund dafür ist einleuchtend. Denn alles, was mit Naturnotwendigkeit geschieht, ist entweder beabsichtigt und auf ein Ziel hingeordnet oder es ist dies nicht der Fall. Erscheint es nicht beabsichtigt und auf ein Ziel

gerichtet, dann haben wir den Zufall vor uns: die Natur wirkt dann ohne irgendeinen Zweck. In dieser Weise kann Gott unmöglich mit Naturnotwendigkeit tätig sein. Alles geschieht auf keinen Fall nur zufällig. Vielmehr strebt die Natur nach einem Ziel, das ihr von der Ursache vorgesteckt worden ist. Wie der Zweck oder das Ziel selber, so stammt auch die Voraussicht und Hinordnung auf das Ziel von der nämlichen Ursache, die durch ihre Weisheit und folglich durch ihren Willen alles in die schönste Harmonie bringt. Die Astronomie und Physiologie, die guten Willens ist, weiß darüber ein Loblied zu singen. Nicht minder aber auch die Heilige Schrift. Omne quod est ex necessitate naturae, vel est intentum vel ordinatum ad finem, vel non. Et si quidem non est intentum vel ordinatum ad finem, erit casu, quia casus nihil aliud est, quam natura agens praeter intentionem, ut in II. Physic. dicitur. Et sic monstra in natura fiunt ex necessitate naturae particularis huius individui, quamvis sint ordinata in finem a natura universali, ut corruptio unius sit generatio alterius. Sic autem non potest esse, quod Deus agat ex necessitate naturae; quia sequeretur quod omnia casu contingerent, quasi ea quae accidunt ex necessitate materiae, et quod nulla natura intenderet finem. Quod est contra Philos. in II. Physicor. Non enim intendit natura creata finem, nisi inquantum a sua causa est ordinata. Si autem est ordinatum ad finem, oportet quod hoc sit vel ab alio ordinante separato, vel ab ordinante coniuncto. Ab ordinante separato operationes naturae, quae sunt ad finem, certitudinaliter, tendunt in finem illum ex provisione et ordinatione alicuius causae ordinantis. Unde Themistius dicit, quod natura agit quasi esset a causis superioribus, id est, inquantum est in ea quidam instinctus ab ordinatione substantiarum separatarum. Sic etiam non potest esse, quod illud, quod est a Deo. sit hoc modo ordinatum in finem. Quia sic oporteret aliquid prius Deo esse, ex cuius directione et ordinatione suum opus intenderet, et consequeretur finem. Relinquitur ergo, quod ea, quae aguntur virtute, naturae suae, sint ordinata in finem ab ordinante coniuncto ipsi agenti, quod est sapientia eius. Et ita quae aguntur ab ipso procedunt ex ordine sapientiae eius, et per consequens ex voluntate ipsius, qui amat hunc ordinem, et non ex necessitate naturae. Et hoc praecipue

apparet in dispositione coelorum, in quibus multa sunt, ut numerus stellarum, et distantia earum, et quantitas orbium, et huiusmodi; de quibus nulla potest ratio assignari, nisi ex ordine sapientiae conditoris: quamvis forte alicuius diversitatis, quae est in generabilibus et corruptibilibus possit ratio assignari ex diversitate materiae. Et propter hoc Dominus frequenter in Scripturis in ostensionem Divinitatis suae remittit ad considerationem coelorum, ut Isaias 40, 26: levate in coelum oculos vestros, et videte quis creavit haec (I. Sent. dist. 43 q. 2 a. 1).

Das Weltall ist demnach nicht eine von ungefähr zusammengewirbelte Masse wie der Sandhaufen, sondern ein bestgeordnetes Ganzes, das einem ganz bestimmten Ziele zustrebt. Und dieser Zweck ist kein anderer als die Verherrlichung Gottes, der ersten wirksamen Ursache. Coeli ennarant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum (Psalm 18, 1). „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre, ihr Schall pflanzt seinen Namen fort. Ihn rühmt der Erdkreis, ihn preisen die Meere, vernimm, o Mensch, ihr göttlich Wort“ (Gellert).

18. Die Verherrlichung Gottes, der ersten wirksamen Ursache, bildet nun allerdings den Endzweck des Weltalls, allein für Gott ist es nicht der nächste oder erste Zweck. Diesen macht vielmehr Gott selber, Gottes Güte und Liebe aus. Aus der Verherrlichung durch die Geschöpfe erwächst für Gott keinerlei Nutzen oder Vermehrung seiner Vollkommenheit, seines Glückes, wie es bei uns Menschen der Fall ist. Ein neuer Grund und Beweis, daß die erste Ursache nicht aus Notwendigkeit das Weltall ins Dasein gerufen hat. Es ist Gottes durchaus freier Wille, die Liebe, die gerne anderen mitteilt, was sie selber im reichen Übermaße besitzt. Kann das Weltall der Wesenheit und Natur Gottes selber unmöglich teilhaftig werden, so hat ihm doch Gott in seiner Weisheit und Güte die mehr oder weniger große Ähnlichkeit mit ihm verliehen. Zu einem Mehr sind die Geschöpfe nicht fähig. Sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, inquantum sunt similitudo quaedam veritatis eius; ita etiam volendo vel amando essentiam suam vult omnia quae sunt ab eo, inquantum habent similitudinem bonitatis eius. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem

suam. Non autem hoc modo, ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando; sed ita, quod eis de bonitate sua aliquid largiatur. Et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius secundum Avicennam, quia ex operatione sua non intendit aliquod sibi commodum provenire, sed vult bonitatem suam in alios diffundere (I. Sent. dist. 45 q. 1 a. 2; vgl. a. a. O. ad 3 und 4). — „Ich bin dein Schöpfer, bin Weisheit und Güte, ein Gott der Ordnung und dein Heil: ich bin's. Mich liebe vom ganzen Gemüte und nimm an meiner Gnade teil“ (Gellert).

19. Aus dieser Darlegung des Aquinaten geht zur Evidenz hervor, daß Gott, durch keinerlei Notwendigkeit veranlaßt, sondern aus vollkommen freiem Entschluß das Weltall erschaffen hat. Notwendig strebt ein jedes Ding nur sein Endziel an und jene Mittel, ohne welche dasselbe nicht zu erreichen ist. Zu diesem Ziel ist ein jedes Wesen von Natur aus hingeordnet. Darum will auch Gott seine eigene Wesenheit, Güte usw. mit Notwendigkeit. Allein das Weltall ist für Gott weder Endziel noch unentbehrliches Mittel, um glücklich zu sein, denn Gott hat nichts von den Geschöpfen, was er nicht schon durch sich selber von Ewigkeit her besäße. Die äußere Ehre von seiten des Weltalls vergrößert in nichts sein Glück, das er durch sein eigenes Wesen innehat. — Sciendum est igitur, cuiuslibet voluntatis est duplex volitum. Unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est, in quod voluntas fertur secundum suam naturam, eo quod ipsa voluntas natura quaedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet. Hoc autem est, quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae. Non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt, quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad haec duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia, quae naturaliter novit, et ad conclusiones, quas ex eis elicit. — Voluntas igitur divina habet pro principali volito id, quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae, scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult, quidquid aliud a se vult. Vult enim creaturas propter suam

bonitatem, ut Augustinus dicit, ut videlicet sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem per quamdam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea, quae circa creaturas vult, sunt quasi volita secundaria, quae propter suam bonitatem vult, ut divina bonitas sit eius voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ratio cognoscendi omnia. Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat secundum Augustinum in V. de civitate Dei. Non enim potest Deus velle, se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem, vel potentem, vel quodcunque eorum, quae ratio eius bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet. Cum enim ratio volendis his, quae sunt ad finem, sit ipse finis, secundum hoc, quod id quod est ad finem, comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad voluntatem. Unde si, quod est ad finem, sit quasi fini proportionatum, hoc modo scilicet, quod finem perfecte includat, et sine eo finis haberi non possit: sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id, quod est ad finem. Et praecipue a voluntate, quae sapientiae regulam exire non potest. Eiusdem enim rationis videtur desiderare vitae continuationem et nutrimenti sumptionem, quo vita conservatur, et sine quo vita conservari non potest. Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causae adaequat, ita nihil quod in Deum, sicut in finem, ordinatur, est fini adaequatum. Nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur. Hoc enim est solius Verbi increati. Unde contingit, quod quantumcunque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinetur, aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquam aliam creaturam modo aeque nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem repraesentare.

Unde patet, quod non est necessitas divinae voluntatis ex amore, quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam. Nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturae, eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalm. 15 dicitur. Non enim divina bonitas est talis finis, qui efficiatur ex his, quae sunt ad finem, sed magis, quo efficiuntur et perfici-

untur ea, quae ad ipsum ordinantur. Unde Avicenna dicit, quod solius actio Dei est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quae vult vel operatur circa creaturam Quaest. disput. de veritate, q. 23 a. 4).

20. Es unterliegt demnach nicht dem geringsten Zweifel, daß Gott die Zweckursache, causa finalis, des Weltalls bildet. Wie alle Dinge von Gott, der ersten wirksamen Ursache, ausgegangen, so sind alle wieder auf Gott als ihr Endziel hingeordnet. Aber so wenig Gott von der Erschaffung, ebensowenig hat Gott von der Erreichung dieses Endzieles einen Nutzen oder Vorteil, eine Vermehrung seines Glückes. Darum ist der Beweggrund für Gott einzig und allein seine Güte und Liebe, sein freier Wille, der ihn bestimmte, auch andere Wesen an der Ähnlichkeit und Güte teilnehmen zu lassen. Sein eigenes Wesen, seine eigene Güte und Liebe selber, konnte Gott dem Weltall nicht verleihen, sondern ausschließlich nur die Ähnlichkeit mit ihm: das vestigium und imago. Darum ist es grundfalsch, wenn behauptet wird, Gott habe das Weltall erschaffen müssen, das Weltall sei notwendig da, Gott habe nicht anders können, als die Welt erschaffen.

21. Aus dieser vernunftlosen Lehre folgen zunächst zwei Ungereimtheiten sondergleichen. Der eine Widersinn ist der, daß Gott dann naturnotwendig erschaffen hat. Denn die Natur und der Wille sind in Gott ein und dasselbe. Überdies sind beide unendlich schlechthin. Folglich müßte Gott Unendliches schlechthin erschaffen. Das aber ist unmöglich, weil im schärfsten Widerspruch mit der Schöpfung stehend. Eine äußere Ursache, die Gott hätte zu diesem Schritt bestimmen können, war ja vor der Schöpfung nicht vorhanden; also konnte es nur seine Natur selber sein. — Cum nihil extrinsecum a Deo possit Deo necessitatem imponere, si aliquid ex necessitate vellet, non vellet illud, nisi ex necessitate suae naturae. Ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur, Deum agere ex voluntate, et ex hoc quod ponitur, ex necessitate naturae. Sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturae, sequitur omnia ab eo facta fuisse. Ergo idem sequetur nobis ponentibus, eum ex voluntate omnia facere (Quaest. disput. de veritate, q. 23 a. 4).

22. Angenommen indessen, diese falsche Ansicht rede nicht vom Unendlichen schlechthin, actu infinitum, sondern

nur von allen möglichen, erdenklichen Dingen, die keinen inneren Widerspruch enthalten, so steht es um die Sache nicht im mindesten besser. Denn Gott konnte noch unzählige andere Welten erschaffen, und zwar noch viel bessere, als das gegenwärtige Weltall es ist. Wer vermag das zu bestreiten? Soll das undenkbar sein? Daß aber Gott das wirklich getan hat, davon weiß kein Mensch etwas. Und von der besten aller Welten kann nur Leibnitz träumen. Ein schöner Traum, aber leider nur ein Traum, dem keine Wahrheit entspricht.

23. Der englische Lehrer bespricht in einem seiner Werke ausdrücklich die Frage, ob Gott ein besseres Geschöpf hätte ins Dasein rufen können, als er es getan hat. Die Antwort auf diese Frage ist nicht ohne einiges Interesse. Der Aquinate erklärt, man müsse vorerst eine zweifache Güte des Dinges unterscheiden, wie auch das Dasein ein doppeltes sein könne. Dasein und Güte bedingten sich gegenseitig. Die eine Güte sei eine wesentliche, die andere eine akzidentelle: z. B. das lebende, vernünftige; oder anderseits das gesunde, wissenschaftliche Dasein usw. Akzidentelle Güte hätte Gott jedem Dinge mehr mitgeben können, nicht so ohneweiteres eine wesentliche. Ein anderes besseres Ding hervorzubringen, hätte keinerlei Schwierigkeiten. Aber gerade diesem Ding eine wesentliche, größere Güte zu verleihen, wäre nicht möglich. Auf Grund einer wesentlichen Zugabe bliebe das Ding nicht das nämliche, sondern würde sofort ein anderes. So lehre auch Aristoteles, daß, wie in den Zahlen, so auch bei den Wesenheiten durch irgendeine Zugabe sich die Art sogleich ändere. Fügen wir z. B. dem Wesen „Ochs“ das vernünftig bei, so ist es nicht mehr der Ochs, sondern die Art „Mensch“. Lassen wir davon das sinnenbegabte weg, so bleibt nur der Baum übrig. So wie nun Gott nicht bewirken kann, daß die Zahl „drei“, drei bleibend, vier Einheiten aufweise, obgleich dadurch eine höhere Zahl herauskäme, so kann Gott auch nicht bei Gleichbleiben des Dinges eine kleinere oder größere Güte mit Bezug auf dessen Wesenheit mitteilen. Denn andernfalls würde sich ergeben, daß die Bejahung und Verneinung gleich wahr wären. So etwas kann aber selbst Gott nicht bewirken. — Unius cuiusque rei in se consideratae, est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur:

scilicet bonitas essentialis, ut hominem esse vivum et rationale. Et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et huiusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei maiorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse maioris bonitatis. Quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia. Quia secundum Philosophum in VIII. Metaphys. sicut numeris unitas addita, vel subtracta, semper variat speciem, ita in diffinitionibus differentia addita, vel subtracta; verbi gratia, si diffinitioni bovis addatur rationale, iam non erit bos, sed alia species, scilicet homo. Si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum. Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius, manens ternarius, habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero maiorem numerum facere possit, ita non potest facere, quod haec res maneat eadem, et maiorem bonitatem essentialem habeat, vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur, quod affirmatio et negatio essent simul vera. Quod Deus non potest facere (I. Sent. dist. 44 q. 1 a. 1).

24. In einem anderen, langen Artikel erörtert der Aquinate die Frage, ob Gott das ganze Universum besser machen könne. Die Antwort darauf ist ebenfalls, nach mancherlei Unterscheidungen, durchaus bejahend. Der Artikel ist zu lang, um wortgetreu hier wiedergegeben werden zu können. Einige Stellen daraus lauten: Et sic Deus melius universum facere potuisset, et posset . . . Quantum ad ipsum ordinem (ad finem), et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi, et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitatis magis consequerentur, quae est omnium finis (a. a. O. a. 2).

25. Es ist eine ganz irrige Begriffsbildung über Gott, welche sein Wesen immer nur mit diesem Weltall in Verbindung bringt. Dadurch wird Gottes Unendlichkeit und Allmacht aufgehoben und Gott selber abgesetzt. Das Wesen Gottes, das subsistierende, für sich bestehende Dasein ist gerade deshalb unendlich und allmächtig, weil es in keinem Substrat aufgenommen und dadurch beschränkt

werden kann. — Omnis enim forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet, sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid, sed tamen ratio coloris, et ratio essendi determinatur in ea et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud, quod habet esse absolutum, et nullo modo receptum in aliquo, imo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter. Et ideo essentia eius infinita est, et bonitas eius, et quidquid aliud de eo dicitur: quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur, quod potentia eius infinita sit. Et hoc expresse dicitur in libro de causis, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsummet est sua virtus (I. Sent. dist. 43 q. 1 a. 1).

26. Daraus geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß Gott noch viele andere Welten, bessere oder minder wertvolle, ganz nach seinem Belieben ins Dasein rufen kann. Anders verhält sich die Sache bei den Geschöpfen. Diese sind sämtlich ihrem Wesen, daher auch ihrer Schaffenskraft nach beschränkt, folglich endlich, denn ihr Dasein ist in ihrem Wesen aufgenommen. — Virtus vel potentia semper consequitur essentiam. Unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita. Impossibile est autem, aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Non enim potest esse pluralitas alicuius naturae, sicut albedinis, vel vitae, nisi hoc modo, quod unum sit absolutum, et aliud alteri coniunctum, vel utrumque in diversis receptum, eo quod substantia unius cuiusque rei est simul, ut ex V. Metaph. patet (I. Sent. dist. 43 q. 1 a. 2). — Das ist ein ganz hübsches Privatissimum des Aquinaten für die Bekämpfer des realen Unterschiedes von Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen. Das Dasein der Kreaturen ist receptum in substantia creaturae, damit sie nicht Gott selber sind.

27. Halten wir uns noch bei dem wahren Gottesbegriff, den wir auf Grund des Weltalls uns bilden können und bilden müssen, für einige Augenblicke auf. Gott ist für uns das für sich bestehende, subsistierende Dasein oder auch die reine, lautere Wirklichkeit. So belehren uns

die Geschöpfe. — Intellectus noster hoc modo intelligit esse, quomodo invenitur in rebus inferioribus, a quibus scientiam capit. In quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit, quod aliquod esse subsistens sit (De potentia Dei, q. 7 a. 2 ad 7). — Diese Wirklichkeit ist aber nicht etwas Abstraktes, sondern durchaus Individuelles in sich selber. — Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum, quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse, quod non est subsistens, oportet, quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit (a. a. O. ad 4). — Die Wirklichkeit bedeutet aber Vollkommenheit. Besteht sie für sich, so haben wir die denkbar größte, nichts als Vollkommenheit vor uns. Hoc, quod dico esse, est inter omnia perfectissimum. Quod ex hoc patet, quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas, vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu. Sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet, quod dico esse, est actualitas omnium actuum. Et propter hoc est perfectio omnium perfectionum (a. a. O. ad 9). — Lautere Wirklichkeit nennen wir Gott deshalb, weil sich seine Wesenheit zum Dasein nicht wie die Potenz zu ihrem Akt verhält, sondern dieser Akt selber ist. In Gott bildet die Wesenheit die Existenz und die Existenz die Wesenheit. — Illud ens, quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse, per quod fieret actu ... Ens primum, quod Deus est, oportet esse actum purum (a. a. O. a. 1). — Darum ist Gott auch durchaus einfach. Impossibile est ergo Deum compositum esse (a. a. O.). — Mit der Einfachheit des für sich bestehenden Daseins Gottes hängt am innigsten zusammen das unmittelbare Prinzip der Tätigkeit, die wirkende Kraft, sowie auch die Tätigkeit selber. Diese beiden sind selbstverständlich ganz und gar identisch mit Gottes Dasein, wie es die absolute Einfachheit ein für allemal beansprucht. — Potentia importat rationem principii actionis. Unde quidquid sit illud,

quod est principium agendi, potentia dicitur. Et sic etiam essentia divina, secundum hoc, quod est principium operationis, potentia vocatur; non quod potentia sit aliud ab essentia in Deo (I. Sent. dist. 42 q. 1 a. 1). — Deus non agit operatione media, quae sit aliud ab essentia sua; sed suum esse est suum operari, et suum operari est sua essentia (a. a. O. ad 4).

VI. Gott im Lichte der Pantheisten

a) Die älteren Pantheisten

28. Dem wahren Begriff von Gott gegenüber belehren uns nun die Pantheisten eines anderen, wie sie behaupten, eines Besseren. Wir haben vorhin von den vier Ursachen nur zwei als auf Gott anwendbar herausgehoben, die wirksame und die Zweck- oder Endursache. Die Pantheisten dagegen bestehen darauf, daß auch die beiden anderen, die stoffliche und formelle, und diese erst recht, über Gott anerkannt werden müßten. Da betritt David de Dinando, um von noch älteren zu schweigen, dem Aquinaten gegenüber den Kriegspfad und holt mit seinem Kriegsbeil gewaltig aus. Gott ist der Urstoff, lautet sein Schlachtruf (II. Sent. dist. 17 q. 1 a. 1). — S. Thomas fertigt diesen Helden kurz mit dem Worte „Dummkopf" ab. Tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit, Deum esse materiam primam (Summ. theol., I. Pars., q. 3 a. 8). — Anderswo spricht der Aquinate auch einmal von der „insania" des David de Dinando (Summa philos. I c. 17 n. 4).

29. Und in der Tat verdient dieser Autor redlich die genannten Ehrenbezeigungen, da seine Unkenntnisse das gewöhnliche Maß arg überschreiten. David de Dinando weiß nicht, die zwei Begriffe „unterschieden" und „verschieden" streng auseinanderzuhalten, und meint, daß Dinge, die durch sich selber verschieden sind, indem einfachhin die Identität fehlt, auch zugleich unterschieden sein müßten. Das aber ist ein großer Irrtum. Denn Dinge, die unterschieden sind, kommen in einem höheren Gemeinsamen überein: z. B. animal als Gattung oder Menschheit, als Art. Die verschiedenen Dinge indessen haben nichts Gemeinsames, sondern das eine ist durch sich selbst nicht das andere. Es ermangelt einfach die Identität. — In hoc

autem insania Davidis de Dinando confunditur, qui ausus est dicere, Deum esse idem quod prima materia: ex hoc, quod, si non esset idem, oporteret differre ea ex aliquibus differentiis. Et sic non essent simplicia. Nam in eo, quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit, quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in X. Metaph. determinatur, dicitur ad aliquid. Nam omne differens aliquo est differens. Diversum autem aliquid absolute dicitur ex hoc, quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est, quae in aliquo conveniunt. Oportet enim aliquid in eis assignari, secundum quod differant: sicut duae species conveniunt in genere. Unde oportet, quod differentiis distinguantur. In his autem, quae in nullo conveniunt, non est quaerendum, quo differant, sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur. Non enim participant genus, quasi partem suae essentiae. Et ideo non est quaerendum, quibus differant. Seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus, et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes (Summ. philos. I c. 17 n. 4; vgl. II. Sent. dist. 17 q. 1 a. 1 ad 5).

30. Der weitere Unsinn in der Lehre des David de Dinando besteht darin, daß der Autor gerade den Urstoff zur Gleichsetzung mit Gott ausgewählt hat. Denn der Urstoff ist das Allerunvollkommenste, was es im Weltall gibt. Er bildet für sich nicht einmal eine volle Wesenheit, kann für sich gar nicht existieren, bildet niemals das Prinzip einer Tätigkeit, kann nicht einmal für sich erkannt werden: kurz, der Urstoff ist der möglichst größte Gegensatz zu Gott, mit dem er folglich auch die allerletzte Ähnlichkeit mit Gott aufzuweisen vermag. Und ein derartiges Geschöpf soll nun Gott selber sein! „Insania". — Primum principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum (Summ. theol. I. q. 4 a. 1). — Unumquodque est activum secundum quod est ens actu. Unde quanto aliqua habent deficientius esse, tanto minus sunt activa. Sicut patet de materia prima, in qua non est potentia activa, quia tenet ultimum gradum in entibus (III. Sent. dist. 14 q. 1 a. 4).

31. Schon die Begriffsbestimmung des Urstoffs befindet sich im schreiendsten Widerspruch mit dieser sinnlosen Lehre des David de Dinando. Der Aquinate läßt uns hierüber nicht im Zweifel. Er bemerkt, daß diese Begriffsbestimmung die eigentliche und allgemein anerkannte sei. — Manifestum est enim, quod, cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam, intellecta praeter omnem speciem, et formam, et etiam praeter privationem. Quae tamen est susceptiva et formarum, et privationum, ut patet per Augustinum XII. Confess. et I. super Genes. ad litteram, et per Philosoph. in VII. Metaph. quae propria est eius acceptio et communis (Quaest. de spiritual. creat. a. 1). — Daraus ergibt sich doch mit voller Klarheit, wie unvollkommen der Urstoff eigentlich ist. Er bildet keine vollständige Wesenheit, ist Potenz statt Akt, nicht Form, und kann ohne irgendeine Form nicht existieren. Er besitzt auch keinerlei Beziehung zu einer Tätigkeit, sondern nur zum Dasein und als Teil zur Bildung einer ganzen Substanz. Das alles aber widerstreitet dem Wesen Gottes auf das entschiedenste. Daher bemerkt der Aquinate einmal: materia prima est sua potentia passiva, sicut Deus est sua potentia activa. Damit ist das Wesen beider genau gekennzeichnet. Materia, proprie loquendo, non habet essentiam, sed est pars essentiae totius (De veritate q. 3 a. 5 ad 2 etc.). — Si intelligatur potentia secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere, ut dicitur in XII. Metaph., sic dico, quod materia est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima, quae est primum recipiens, ad potentiam passivam, sicut se habet Deus, qui est primum agens, ad potentiam activam. Et ideo materia est sua potentia passiva, sicut et Deus sua potentia activa (I. Sent. dist. 3 q. 4 a. 2 ad 4).

32. Der Aquinate stellt also keineswegs in Abrede, daß der Urstoff in der Tat etwas Reales sei, sonst könnte er zugleich mit der Form nicht die Körperwelt bilden. Und weil er etwas Reales darstellt, hat er auch in Gott, wenn auch im uneigentlichen Sinne, sein ideales Vorbild, sozusagen eine Teilidee, nach welcher er aber, nicht ohne

seine entsprechende Form, von Gott ins Dasein gesetzt worden ist. Die Idee im eigentlichen Sinne ist das Vorbild für das, was ins Dasein hervorgebracht werden kann, nämlich das Vorbild der zusammengesetzten Körper. Weder der Stoff allein noch die Form allein für sich können erschaffen werden. Indessen ist die Realität des Stoffes eine sehr schwache und darum der gerade Gegensatz von Gott. — Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo. Unde necesse est ponere, quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum, quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcunque retineat. Sed tamen si proprie de idea loquamur, non potest poni, quod materia prima per se habeat ideam in Deo, distinctam ab idea formae, vel compositi. Quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse. Materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum, nec formae tantum, sed composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam, et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam pro similitudine, vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam, quae possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possunt. Et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse (De veritate, q. 3 a. 5*c*).

33. Andere Pantheisten der damaligen Zeit irrten zwar auch arg genug von der Wahrheit über Gott vom richtigen Wege ab, allein so unvernünftig waren sie doch nicht, Gott mit dem Urstoff, mit dieser geringsten Vollkommenheit, zu identifizieren. Sie behaupteten daher, Gott sei die Form des Weltalls, die Weltseele. — Alii vero fuerunt, substantiam incorpoream ponentes, sed eam dixerunt esse corpori unitam, nec aliquam substantiam incorpoream inveniri, quae non sit corporis forma. Unde ponebant, ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varrone dicit Augustinus in VII. de Civ. Dei, quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. Unde dicebat, quod totus mundus est Deus propter animam, et non propter corpus, sicut homo dicitur propter animam, et non propter corpus (De potentia Dei, q. 6 a. 6; vgl. De veritate, q. 21 a. 4).

34. Die Unrichtigkeit dieser Lehre läßt sich ohne Mühe aus dem Begriff und Wesen Gottes dartun. Gott

bildet die wirksame Ursache des Weltalls. - Diese Ursache fällt niemals mit der stofflichen zusammen, wie schon Aristoteles bemerkt in II. Physic., denn beide haben ganz entgegengesetzte Wesenheiten. Jedes Tätige muß actu sein, während das Stoffliche seiner Natur nach Potenz ist. Die Wirkursache und die Form des durch sie Gewirkten kommen zwar in der Art überein, aber nicht im Einzelnding, numerisch. Kein Ding kann sich selber hervorbringen. Folglich kann Gottes Wesenheit weder den Stoff noch die Form des Weltalls abgeben. — Quidam frivolis rationibus ducti posuerunt, Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt, Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt, ipsum esse formam cuiuslibet rei. Cuius quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens secundum doctrinam Philosophi in II. Physic. cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens, secundum quod est actu. Materiae vero ratio est, in potentia esse. Efficiens vero et forma effecti sunt idem specie, inquantum omne agens agit sibi simile. Sed non idem numero, quia non potest idem esse faciens, et factum. Ex quo patet, quod ipsa essentia divina nec est materia alicuius rei, nec forma (De veritate, q. 21 a. 4).

35. Der Aquinate will damit natürlich nicht sagen, daß die wirksame Ursache und die Form des gewirkten Dinges immer derselben Art angehören. Manchmal sind sie auch nur von der nämlichen Gattung, ein anderes Mal nicht einmal von der gleichen Gattung, sondern nur insofern vergleichbar, als das verursachte Ding mit seiner Ursache irgendeine Ähnlichkeit aufweist. Darauf beruht ja die Analogie, die zwischen der ersten Ursache und dem Weltall in jeder Beziehung Platz greift. Gerade auf diese reine Analogie stützt sich das ganze Lehrgebäude des hl. Thomas über Gott und seine Eigenschaften. Darum bemerkt er irgendwo, daß man den Begriff „Substanz“ auf Gott und die Kreaturen nicht in gleicher Weise anwenden dürfe, denn diese Aussage sei eine ganz und gar verschiedene. Doch darüber noch später. — Nihil aliud ab ipso (Deo) recipit praedicationem substantiae sic acceptae,

secundum quod dicitur de ipso. Et ita propter diversum modum praedicandi, non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice. Et haec potest esse alia ratio, quare Deus non est in aliquo genere, quia scilicet nihil de ipso et de aliis univoce pradicatur (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2). — Daraus leuchtet ein, daß S. Thomas an der vorhin angezogenen Stelle nur die Ähnlichkeit von Ursache und Wirkung betonen wollte, wie er in der Begründung ausdrücklich bemerkt: omne agens agit sibi simile; aliquo modo, sagt er anderswo.

36. Um wirken zu können, muß die Ursache ferner für sich bestehen, ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden. Actiones sunt suppositorum. Als solches aber kann es nicht mehr die Form eines anderen Dinges abgeben. Es heißt gerade deshalb für sich bestehend, weil es in keinem Substrat oder Subjekt aufgenommen ist. — Substantia praeter significationes, quibus forma vel materia dicitur substantia, dicitur duobus modis secundum Philosoph. in V. Metaph. Uno modo subiectum ipsum, quod dicitur hoc aliquid, et de altero non praedicatur, ut hic homo, secundum quod substantia significatur nomine hypostasis. Et secundum hanc significationem substantia dicitur natura, secundum quod natura est, quod agere vel pati potest. Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, id est quidditas et essentia, quam significat definitio cuiuslibet rei, prout significatur nomine ousiae. Et sic etiam substantia dicitur natura, secundum quod natura est unumquodque informans specifica differentia, quia ultima differentia est, quae definitionem complet (III. Sent. dist. 5 q. 1 a. 2). — In rebus ex materia et forma compositis essentia non est omnino idem quod subiectum. Unde non praedicatur de subiecto. Non enim dicitur, quod Sortes sit sua humanitas. In substantiis vero simplicibus nulla est differentia essentiae et subiecti, cum non sit in eis materia individualis, naturam communem individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per Philosoph. in VII. Metaph. et per Avicennam, qui dicit in sua Metaph. quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero, quae est subiectum, duo habet propria. Quorum primum est, quod non indiget extrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso. Et ideo dicitur subsistere, quasi per se, non in

alio existens. Aliud vero est, quod est fundamentum accidentibus, substantans ipsa. Et pro tanto dicitur substare (De potentia Dei, q. 9 a. 1).

37. Wir haben nun nachgewiesen, daß Gottes Wesenheit subsistiert, sonst könnte sie nicht die wirksame Ursache des Weltalls sein. Folglich besteht sie durchaus für sich, nicht weniger als dieser Mensch, dieses Pferd, diese Pflanze usw. Darum kann Gott unmöglich die Form oder auch die Seele des Weltalls sein. Denn die Form in den aus Stoff und Form zusammengesetzten Dingen besteht nicht für sich, sondern durchaus abhängig vom Stoff. Daher kann sie auch ohne Stoff niemals wirkende Ursache sein, sondern nur das Ganze, das Kompositum ist tätig. Aber im Grunde nicht einmal das Kompositum im Sinne von Wesenheit, sondern in der Bedeutung von Einzelnding. Dann ist es aber ganz und gar ausgeschlossen, daß dieses Einzelnding noch die Form für ein anderes abgeben könne. Nun ist Gott in der Tat ein solches Einzelnding, ohne Anlage oder Fähigkeit die Form eines anderen Dinges zu bilden. — Divina natura non habet aliquid potentialitatis, nec potest esse actus veniens in compositionem alicuius, cum sit esse primum infinitum, per se subsistens (III. Sent. dist. 5 q. 1 a. 2).

38. Der Einwand etwa von der menschlichen Seele, die, ebenfalls für sich subsistiert, ein Einzelnding ist, hat hier in unserer Frage keine Berechtigung. Denn die menschliche Seele bildet mit dem Leibe ein Drittes, nämlich die Art Mensch. Somit besitzt die Seele allein nicht die vollkommene Art „Mensch". — Anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere, non quasi in se habens completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam, ut forma corporis. Et sic similiter est forma et hoc aliquid (Quaest. de anima a. 1).

Gesetzt also den Fall, aber nicht zugegeben, Gott wäre die Seele des Weltalls, wie soll man dann dieses Dritte nennen? Das Weltall ist nicht Gott, wie der Leib nicht Mensch ist. Gott ist nicht Gott, denn es fehlt ihm das Weltall, wie der Leib der Seele fehlt. Also, was stellt dieses Dritte dar? Etwa ein Ding, halb Gott, halb Weltall? Das ist ein Monstrum ohnegleichen, mehr als ein monstrum horrendum. Von einem Pantheismus kann unter diesen Umständen nicht die Rede sein. Das Weltall ist so wenig

Gott, wie der Leib die Seele ausmacht, und die Namhaftmachung eines Dritten aus diesen beiden zusammengesetzten wartet bis heute auf ihre Erfindung. Unterdessen gebrauchen wir den Namen „Materialismus“. Denn das Weltall, als Ganzes genommen, ist doch etwas Stoffliches. Folglich muß auch die ihm entsprechende Form „Gott“ in das Reich des Stofflichen gehören. Wird aber Gott als Weltseele angenommen, so erscheint allerdings der reine Materialismus vermieden, allein, was Gott dann eigentlich ist, in seinem innersten Wesen betrachtet, diese Frage bleibt ungelöst. Der Gott, den wir anerkennen, ist es jedenfalls nicht. Und der Name „Gott“, mit dem wir das individuell für sich bestehende Wesen Gottes bezeichnen, ist keinem anderen Wesen, auch dem Weltall nicht, je mitteilbar. Omne nomen, impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile, et re, et ratione. Non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem (Summ. theol., I. Pars. q. 13 a. 9). — Mit dem Namen „Pantheismus“ wird also eigentlich arger Mißbrauch getrieben. Materialismus ist es in Wahrheit.

39. Dieses System ist schlechthin Materialismus, der das Wesen Gottes vollkommen aufhebt. Gott ist dieser Lehre gemäß nicht einfach, sondern zusammengesetzt, wie z. B. der Mensch aus Leib und Seele, so Gott aus sich und dem Weltall. Gott besitzt infolgedessen Potentialität, denn die Teile verhalten sich zum Ganzen als Akt. Gott verursacht nicht das Weltall, weil die eigene Form niemals den ihr entsprechenden Stoff hervorbringt. Gott ist beschränkt, verendlicht, da er nur die Form dieses Weltalls bildet. Und so könnten wir die im System enthaltenen Ungereimtheiten nach Belieben fortsetzen. Es leuchtet von selber ein, daß alles das mit dem Wesen Gottes im ärgsten Widerspruch steht. Dabei haben wir noch gar nicht betont, daß Gott nicht allein die für sich bestehende, subsistierende Wesenheit, sondern das für sich bestehende Dasein ist: Deus est esse subsistens. Das macht erst den endgültig entscheidenden Abschluß des Unterschiedes von Gott und dem Weltall aus. Dieser wichtige, überall durchgreifende Umstand wird uns in der Folge noch weiter beschäftigen. (Fortsetzung folgt)

KOMMENTATOREN ZUR *SUMMA THEOLOGIAE* DES HL. THOMAS VON AQUIN

Gesammelt von Dr. ANTON MICHELITSCH

(Fortsetzung aus IV, 116—152, 463—495)

1 *Henriquez,* Henricus, SJ (trat 16jährig 1552 in die Gesellschaft Jesu ein, lehrte u. a. an der Universität Salamanca, wo *Suarez* und *Gregor von Valencia* seine Schüler waren. Er war Gegner Molinas, trat deswegen aus der Gesellschaft Jesu aus, gehörte kurze Zeit [1594] dem Dominikanerorden an, kehrte auf Zureden Gregors de Valencia wieder in die Gesellschaft Jesu zurück und starb in Tivoli 1608), Theologia moralis . . . Salmanticae, 1591 . . . Altera pars Summae theologiae moralis . . . *De fine hominis,* 1593. Ven. 1597. Ven. 1690. Mogunt. 1613. IV, 275, 1.

In der Abhandlung *De fine hominis* (1593) trat Henriquez als Gegner der Gnadenlehre Molinas auf. Er verwarf die *scientia media* und lehrte die *praemotio physica.* Als Grund des göttlichen Vorherwissens lehrte er die *praedeterminatio divinae voluntatis.* Die ‚Neuerung' (*Henriquez,* De fine hominis, c. 3, n. 4, lit. *n*; c. 4, n. 1, lit. *c*; c. 5, 11, 14) Molinas widerspreche der Lehre Augustins und Thomas' sowie der hervorragendsten Thomaskommentatoren *Capreolus, Caietan, Ferrariensis, Bañez, Zumel* (l. c., c. 3). Mit dieser Ansicht stand Henriquez nicht allein, auch in der Gesellschaft Jesu nicht, sondern fast alle Lehrer der Theologie Spaniens standen auf seiner Seite. So berichtet der portugiesische Theologe Fr. *Macedo* (1594—1681), der 28 Jahre lang Jesuit, dann Franziskaner, Theologieprofessor in Rom und Padua — s. n. 290 — mit Zeit- und Ordensgenossen Henriquez' zusammenlebte. *Macedo* berichtet: *cum Henrico omnes pene alios doctores sensisse* (Collationes doctrinae s. Thomae et Scoti ad librum I. et II. Sententiarum, Patavii 1673, 2 t. fol., collat. 10, p. 368). Henriquez widerlegt auch die Gründe, mit welchen Molina und seine Anhänger, *quidam recentiores,* die Lehre von der durch sich wirksamen Gnade bekämpfen (*l. c.,* c. 6, n. 2). Er betont wiederholt auf das Nachdrücklichste, daß durch die zuvorkommende wirksame Gnade die freie Bewegung des menschlichen Willens nicht beeinträchtigt werde (*l. c.,* c. 6. n. 1, 2 sub finem; n. 3, 4, lit. 2; c. 12, n, 3. 4; c. 14, n. 7). Auch lehrt er mit aller Entschiedenheit auf Grund der Heiligen Schrift, der Väter und Scholastiker die *praedestinatio ante praevisa merita* und schildert mit Begeisterung die Vorzüge dieser Lehre vor der entgegengesetzten (*l. c.,* c. 11, nn. 3—7).

Durch diese Lehren kam Henriquez in Gegensatz zu seinem Orden. Nach dem Berichte *Livinus de Meyer* SJ (Hist. controvers. de div. grat. auxiliis, Antv. 1705, I, c. 14, p. 46) habe Henriquez den zweiten Band seines Moralwerkes samt der Abhandlung *De fine hominis* gegen Ende 1592 dem Druck übergeben. Jedoch habe er manches den Ordenszensoren vorenthalten und dem Manuskript heimlich beigefügt. Dadurch habe er sowohl seine Lehre geändert als auch das Ansehen der hervorragendsten Ordenstheologen, Toletus' und Suarez', herabgesetzt. Molina bekämpfe er fast immer mit Galle und Bitterkeit. Daraufhin habe ihm der General *Claudius Aquaviva* jede weitere schrift-

stellerische Tätigkeit sowie die Fortsetzung des im Druck befindlichen Werkes untersagt, bis er sich wegen der heimlichen Einschaltungen verantwortet habe. Henriquez habe aber diese und andere Befehle seines Ordensobern nicht beachtet und sich auf eine Generalkonkregation berufen. Als ihn dann die fünfte Generalkongregation (4. November 1593 bis 18. Jänner 1594) unter dem Gehorsam und unter Androhung der Ausschließung nach Rom zur Verantwortung vorgeladen, habe er zwar mündlich vor Zeugen und in Briefen an den P. General Zeichen von Reue gegeben, jedoch um Aufschub seiner Romreise gebeten, bis er in Salamanca gewisse Angelegenheiten geordnet habe.

Mittlerweile habe er heimlich von der spanischen Inquisition die Erlaubnis zu einem zweimonatigen Verbleib in Salamanca erwirkt, angeblich um aus Bellarmin, Molina und Suarez zensurbedürftige Sätze zusammenzustellen. In dieser Sache habe Henriquez SJ schon früher Bañez OP heimlich unterstützt und jetzt mit ihm während der bewilligten zwei Monate gegen die hervorragendsten Theologen der Gesellschaft jene Ränke geschmiedet. Den wiederholten Vorladungen des Generals und der Generalkongregation wich er durch immer neue Vorwände aus und vollendete den Druck seines Werkes.

In diese letzte Zeit seines Aufenthaltes zu Salamanca fällt wohl das Gutachten, welches Henriquez auf Geheiß der spanischen Generalinquisition über Molinas *Concordia* ausarbeitete, worin er 52 Sätze Molinas zensurierte. — Ein zweites, noch schärferes Gutachten über denselben Gegenstand, angeblich auf Befehl Klemens VIII. selbst, sucht Liv. de Meyer als unterschoben zu erweisen (*l. c*, II, 21, 157 *s.*); vgl. dagegen *Serry* (Hist. Congr. I, 17, 89 sq.; V, 3, 7, 756 sq.); Thomas de *Lemos* (Panoplia gratiae, I, tr. 6, c. 2; IV, l. 4, p. 2, tr. 4, c. 34). Schließlich wurde Henriquez eingeschlossen und bei nächster Gelegenheit unter sicherem Geleite zu Schiff nach Rom gebracht. Die letzten Lebensjahre verbrachte er ruhig in Italien. *Morgott* im *KL* V, 1775 bis 1779. *Sommervogel* IV, 275 *s.* *KlHl* II, 1915.

a) Über die *praedeterminatio* äußert sich Henriquez also:

De fine hominis, c. 6, n. 2: „*Obiiciunt* quidam: Si causa efficax et suppositio, ex qua infallibiliter sequitur effectus, est iam posita in actu, nec ea est aut unquam fuit in libertate mea, quî fieri potest, ut effectus et actus sic a Deo praedefinitus antecedente voluntate, et mandandus executioni cum efficaci auxilio praeveniente, maneat nunc in libertate nostrae voluntatis? Quibus *respondetur*: Antecedens esse causam rei, non utcumque, sed rei *cum suo modo libero*; atque ita infert effectum liberum. Alioquin Deus non assequeretur modum, quem sua providentia et suavi motione intendit, nempe ut effectus in exercitio libere fiat per causam proximam.“ — (*Ibidem*, in comm. ad litt. *L*:) „Falso quidam negant, *D. Thomam* ausum fuisse expresse versare eam difficultatem[1], Quomodo *Deo praedeterminante et praemo-*

[1] Celebrem apud adversarios doctrinae S. Thomae.

vente voluntatem nostram, necesse sit in sensu composito hominem moveri; et tamen voluntas nostra ita libere moveatur, ut in sensu diviso[1] et simpliciter possit non moveri.“ — (*L. c.*, ad litt. *X*:) „Addit *Molina*, disp. 50[2] et in appendice (ad *Concordiam*)[3], praedefinitiones quasdam, quas quidam Hispani a vinginti annis[4] invexerunt, repugnare libertati nostrae. Et hic negat actus liberos nostros *praedeterminari a Deo,* antequam praesciat liberi arbitrii cooperationem. Et quidam recentiores id referunt in praescientiam futurorum conditionatorum. Haec sententia est plane *contra Augustinum* et Divum *Thomam.*“ *Dummermuth* 1, 753.

b) Auch die *scientia media* Molinas bekämpft Henriquez als etwas Neues, den Vätern und Theologen kaum Bekanntes und zur Wahrung der Freiheit nicht Notwendiges:

De fine hominis, c. 4, n. 1: „Quidam dicunt“, inquit Henriquez, „veras esse propositiones de futuro in signo rationis, antequam percipiatur ulla divinae voluntatis

---

[1] Etiam sub praemotione divina.

[2] Antv. 1595, p. 213—218.

[3] Olyssipone 1589; Par. 1876; *deest* in Antv. 1595.

[4] *Concordia,* q. 14, a. 13, disp. 50 (Antv. 1595, p. 213, 214) tamen asserit Molina, iam *Scotum* († 1308) docuisse pradeterminationem divinam: „. . . Scotus (I, d. 38) . . . ait“, inquit, „Deum in sola determinatione suae voluntatis cognoscere, quaenam pars contradictionis cuiusque in posterum debeat contingenter evenire, atque adeo *in sola determinatione libera suae voluntatis* cognoscere certo futura contingentia . . . vult (Scotus), . . . determinationem liberi arbitrii . . . esse *ex determinatione libera voluntatis divinae* . . . *radicem* totam contingentiae in sola libera voluntate Dei collocavit . . .“

Ob auch *Thomas* so gelehrt habe wie Scotus, läßt Molina dahingestellt; er berichtet, daß „quidam Divi Thomae discipulus, solis verbis differens ab Scoto, hanc eandem sententiam tribuit *Divo Thomae* (*l. c.*, p. 214) „. . . idea, complete et consummate sumpta“, sage dieser Thomist, „non dicit nudam essentiam divinam . . ., sed dicit *essentiam* divinam, ut est exemplar in actu, ad cuius imitationem aliquid est re ipsa futurum: *id vero habet ex adiuncta determinatione voluntatis divinae* . . .“ (*l. c*, p. 214).

L. c., disp. 49, hält es Molina nicht für unmöglich, daß auch *Thomas* die Erkenntnis des Freizukünftigen durch Gott aus dessen Ideen, verbunden mit dem göttlichen Willen, herleite; *Cajetan* und andere Thomisten lehrten das (q. 14, a. 13) „quibus *favet* D. Thomas hoc articulo cum inquit: Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt . . . Nomine namque *rationum rerum*, quas Deus apud se habet praesentes, videtur intelligere D. Thomas ideas rerum, ut *Caietanus* hoc loco, et quidam alii affirmant . . .“ (Antv. 1595, p. 206).

praedeterminatio, et praesciri in se ipsis . . . Hinc gradum faciunt, ut admittant, *in causis* praesciri omnia futura conditionata: nempe, quid generaliter et qualis electio in voluntate hominis sequeretur, in tali praevio causarum et circumstantiarum omnium concursu, si Deus absque praedefinitione, cum communi tantum auxilio naturae et gratiae concurreret. Et quasi *rem novam* se invenisse putantes, ex eo fundamento nituntur persuadere, salvari Dei providentiam et praedestinationem, apud Sacram Scripturam et Patres expressam, si Deus in omnibus aut plerisque humanis actibus approbet tantum earum causarum concursum absque impedimento. Quae *scientia approbationis* vocatur ab ipsis, et *causa* et *providentia* bonorum omnium etiam in singulari cum omnibus suis circumstantiis; ita ut multi dicantur ab istis praedestinari eo tantum, quia Deus *praevidit*, relictos in communi auxilio iustificari, perseverare et decedere in gratia, et bene usuros praeparatis remediis. In eum finem haec disputant hi auctores, ut pro libero usu nostrae voluntatis dimicare se putent contra impium *Lutherum*[1]. Sed haec sententia *non est necessaria pro* asserenda hominis *libertate*, ut dicetur cap. 6 et 14, et *in multis deficit*."

Haec *contra Molinam* scripta esse, testatur ibidem in commentario ad litteram *E*:

„Putant hoc posito facilius salvari usum nostrae libertatis in exercitio, quam ab his, qui dicunt, omnes actus antecedenter praedefiniri a Deo. In quem finem *Molina* totus incumbit. At *Patres* et *theologi*, quos in tam difficili re oportet sequi, *vix mentionem faciunt* in proposito de illa praescientia conditionatorum."

L. c. ad litt. *H*: „In hunc finem *Molina* scribit totum librum de Concordia . . . Favet *Suarez*, quia difficile putant salvare, quomodo liberum sit praescitis, vitare peccatum et damnationem, si nemo vitat, nisi omnis actus praedefiniatur a Deo. At hoc *facile solvitur* . . ." *Dummermuth* 1, 752, 753.

Die Stellen, welche Livinus de *Meyer* (Hist. contr. [1705], l II, c. 21, p. 155*s*.) aus Henriquez anführt, stehen mit den oben angeführten nicht im Widerspruch, da ja sämtliche Thomisten samt dem hl. Augustinus auch den *moralischen* Einfluß Gottes zugeben.

---

[1] Cf. *Molina*, Concordia, q. 23, a. 4 et 5, disp. 1 (Antv. 1595, p. 387); v. n. 293*c*. — *Herice*, v. n. 153.

a *Hilden*, Henr., OP. (Coloniensis, in Univ. Colon. prof., episc. Argentinensis vicarius generalis, vir acuti ingenii et morum probitate conspicuus, 1642—1682). 1. Resolutiones Augustino-thomisticae de physica praedeterminatione, eius naturam, vires ac munia explicantes . . . Colon. 1667, 8° (45 pp.). — 2. *Selecta in S. Thomae Summam commentaria. — 3. *Quindecim principia thomistica. — 4. *Tractatus specialis de ideis divinis. — Haec eum scripsisse, testatur eiusdem olim discipulus Fridericus *Steil. QE* II, 695, 696. *Hurter* IV³, 336, 337.

Cf. *Hormisdas*, Papa, s. (514—523), ep. 70 ad Possessorem, *Sicut rationi congruit* (*M* 63, 490—493), § ultima, dicit, doctrinam Romanae i. e. catholicae ecclesiae de libero arbitrio et contineri *in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum,* i. e. in s. Augustini libris *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae.*

Sic ait s. Hormisdas, *l. c.*, p. 493:

„De arbitrio tamen libero, et gratia Dei, quod Romana (hoc est catholica) sequatur et asseveret Ecclesia, licet in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum, possit cognosci, tamen in scriniis ecclesiasticis expressa *capitula*[1] continentur, quae si tibi desunt, et necessaria creditis, destinabimus, quanquam qui diligenter Apostoli dicta considerat, quid sequi debeat, evidenter cognoscat."

„Itaque", ait Card. *Noris* (Vind. Aug., c. V, § IV; *M* 47, 757 *C*) „Augustini doctrina de libero arbitrio doctrina Ecclesiae est."

b **Horus* Iacobus (s. XVII?), Commentarius in 1 II s. Thomae de actibus humanis. Salzburg, Studienbibl., V. 3. N 138/4.

Cf. Iacobus Carolus, n. 339a.

c *Ignatio*, Henricus a s., O. Carm. († 1719 vel 1720). 1. Gratiae per se efficacis seu augustiniano-thomisticae adversus Jansenismi accusationem defensio . . . Lovanii, 1713. *Hurter* IV³, 943. *Werner*, III, 446.

Livinus de *Meyer*, SJ., Responsio ad librum F. Henrici a S. Ignatio, cui titulus: Gratiae per se efficacis . . . defensio . . . Bruxellis, 1715. V, 1047, 23.

2. Appendix ad theologiam moralem . . sive Molinismus profligatus . . . Coloniae, 1700. 2 voll. 8.

---

[1] Cf. S. *Coelestinus* I., n. 266*b*.

Appendix ... retunduntur Molinianorum, maxime Henr. Henrat (Recollecti) et Livini de Meyer SJ a Jansenismo accusationes. Etiam in responsione eiusdem Meyeri ad librum nostrum inscriptum: Gratiae per se efficacis defensio. Coloniae 1717, 8°, 2 voll. *Sommervogel* V, 1048, post n. 23. Cf. *Hurter* IV³, 944.

Livinus de Meyer, n. 293, 6.

Ildephonsus, Ioannes Baptista, OP, v. Baptista, n. 262.

281 d **Illsung*, Jac., SJ, v. n. 158.

281 e **Jesu*, Dominicus a, de Auxiliis, O. Carm. (s. XVII), ‚Tractatus de divinae gratiae auxiliis, ad varias quaestiones sanctissimi praeceptoris divi Thomae, per R. P. Dominicum a Jesu de Auxiliis, Carmelito (sic) discalceato'. Clermont-Ferrand 130 (266 ff.).

282 *Jesu*, Ferdinandus a, O. Carm. († 1644). 1. Commentaria in 1 II, qq. 6, 7. Conimbricae 1606. In qq. 49—54. Ibid., 1606. — 2. Commentaria in III. partem, qq. 1—26. Beatiae 1613, 4°. — 3. Tractatus de Trinitate. Conimbricae 1606. — 4. De donis Spiritus sancti et legibus. Conimbricae 1612. — 5. De summo Pontifice et conciliis. Conimbricae 1617. *Hurter* III³, 920.

282 a *Joseph*, Dan. a s., O. Carm., v. n. 25 a.

282 b Cf. *Josepho*, Petrus a. s. (Fuliensis, 1633), Defensio S. Thomae, adversus recentiores quosdam Scholasticos, qui praedeterminationem physicam ad actus liberos illi falso affingunt. Lugd. 1633, 8°. *Morhof*, Polyhistor⁴ II (1747), p. 100.

282 c **Jost*, B., SJ, v. n. 161.

283 *Kneutgen*, Augustinus, OSA (s. XVIII *inc*, Prof. a. d. Univ. Köln, in Brünn Bibliothekar des Erzb. von Olmütz, † 1716), Quaestiones theologicae in primam secundae d. Thomae. Brünn, Jac. Swoboda, 1702. *Ossinger* 489. *Hurter* IV³, 950.

283 a *Koellin*, Conr., OP, v. n. 26.

283 b *Kolbe*, Fr., SJ, v. n. 27.

283 c *Kuhlmann*, B. C., OP, Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit. Bonn 1912. 8°. (XI, 185 S.).

283 d *Labat*, Petr., OP, v. n. 28.

283 e *Lao*, v. Cruce, Andreas a, n. 135.

4 *Laurenço* (Laurentius), Augustinus, SJ, v. n. 163.

5 **Laurinius*, SJ (1587—1588 Parisiis in collegio Claromontano), ‚De peccatis'. *Inc.* ‚Quaestio septuagesima prima de peccatis a Domino D. P. Laurinio, Jesuista (*sic*) . . . Beatus Thomas, post tractionem (*sic*) de habitibus bonis'. *Des.* ‚aliquam etiam moram temporis . . .'. Paris, S. Geneviève 266, 2.

Le Blanc, Augustinus, pseudonym für Hyacinthus *Serry* OP, n. 308.

Le Bossu, OSB, v. Reginaldus, n. 301.

5 a **Ledesma*, Io., SJ, v. n. 29.

5 b *Ledesma*, Petrus de, OP, v. n. 164.

6 **Legros*, OSA (in maiore conventu et collegio Parisiensi Sancti Augustini, 1672), ‚Tractatus de actibus humanis et peccatis . .'. Marseille 290, f. 81'—174.

6 a Cf. ***Lemos***, Thomas de, OP (geb. zwischen 1550 und 1560, † 1629 zu Rom, Hauptkenner und Hauptvertreter der augustinisch-thomistischen Gnadenlehre, seit 1602 Wortführer der Thomisten in der *Congregatio de auxiliis*, 1607 Consultor S. Officii in Rom). 1. Acta omnia congregationum ac disputationum, quae coram SS. Clemente VIII et Paulo V summis pontificibus sunt celebratae in causa et controversia illa magna de auxiliis divinae gratiae, quas disputationes ego F. Thomas de Lemos eadem gratia adiutus sustinui contra plures ex societate (Jesu). Lovanii (typis ementitis) Aegidii Denique (veris typis Broncart), 1702. fol. 1364 col. Graz, UB, II 26.511. *QE* II, 462.

Das Original kam in die Hände Franz *Vermeils*, OP, der es 1651 nach Paris brachte und dem für die augustinisch-thomistische Gnadenlehre begeisterten Benediktiner Theodorich *de Viaixne*[1] übergab, der es drucken ließ. Vermeil benützte die Akten bei seinen Vorlesungen in Douai, wodurch sie durch Abschriften seiner Schüler bekannt wurden. Andere Abschriften gibt es in *Rom* in der Bibliothek der Minerva und Barberini; in *Paris* in der vormals Cobbertina n. 1369, 1370, 1371, ferner in der Arsenal- und St. Genovefa-Bibliothek:

1. Paris, bibl. de l'Arsenal, n. 463; Pap., 315+566 pp., 365×241 *mm*, s. XVII, volumen ex duabus partibus compositum. Antea in bibl. sem. S. Sulpit.

---

[1] „. . . viri doctrinae Augustinianae et Thomisticae studiosissimi fidei commisit. Qui acta haec typis edenda curavit istud αὐτόγραφον oculis se perlustrasse testatur, et ex ἀπογράφῳ ad illud originale fideliter exscripto illa praelo subiecisse . . .". *QE* II, 462 *b*, 1. — Daß dieser Herausgeber, der Benediktiner de Viaixne (de Viaixnes) „jansenierend" gewesen sei, wie *Morgott* im *KL* III, 918, IV, sagt, steht mit Obigem im Widerspruch.

Pars I, p. A.: „Acta congregationis de auxiliis, Thoma de *Lemos*, dominicano, collectore.“ — Pars II, p. 1: „De auxiliis divinae gratiae controversia: volumen secundum.“

(Cod. 464: „De auxiliis divinae gratiae controversia: volumen tertium.“ Pap. 759 pp. 365×241 *mm*, s. XVII.)

2. Paris, bibl. S. Geneviève 261, f. 62–423: „Acta omnia congregationum et disputationum quae coram ... Clemente VIII° et Paulo V°, summis pontificibus celebrata sunt in causa et controversia .. de auxiliis divinae gratiae, quas disputationes ego Fr. Thomas de *Lemos* sustinui contra plures ex Societate.“ Pap. 423 pp., 315×218 *mm*, s. XVII. — Stimmt im allgemeinen mit dem gedruckten Werke überein.

Vgl. *QE* II, 462, wo auch über das Autograph Lemos' berichtet wird. Ein Indexdekret[1] erklärte diese und andere Akten nicht als amtliche.

Auf Lemos' ungedruckte Akten — gedruckt 1702 — stützt sich teilweise *Serrys* OP Geschichte der Gnadenstreitigkeiten, 1700, ²1709, ³1770.

Es ist „unrichtig, daß die Akten der *Congregationes de auxiliis*, wie sie von Thomas de Lemos aufgeschrieben wurden und Serry (n. 308) als Quelle gedient haben, durch ein Dekret der *Congregatio indicis* als unglaubwürdig bezeichnet worden seien. Das betreffende Dekret ist nichts anderes als die Erklärung, daß die verschiedenen bis dahin publizierten Akten als *amtliche* Ausgaben nicht zu betrachten seien und daß somit niemand verpflichtet sei, ihnen Glauben beizumessen. Diese Erklärung tut aber der Glaubwürdigkeit der betreffenden Akten an sich in keiner Weise Eintrag“. Paulus *de Loë* OP im *KL* XI, 197.

Die Bezeichnung dieser Akten als „apokryph“ durch *Morgott* (*KL* III, 919) ist zu weitgehend. Sie sind nicht amtlich, aber sonst als Bericht eines der Hauptbeteiligten äußerst wertvoll und durchaus glaubwürdig.

Bekämpft wurden diese Akten durch Livinus de *Meyer* SJ, n. 293, 1.

Als Molinas neue Lehre über die Vereinbarung von Gnade und Freiheit im Jahre 1594 in Valladolid zu öffentlichen, heftigen Disputationen zwischen Jesuiten und Dominikanern geführt hatte, nahm Lemos an diesen Kontroversen lebhaften Anteil. Hiedurch zog er die Aufmerksamkeit seiner Ordensobern auf sich, so daß er im Jahre 1600 als Vertreter der spanischen Ordensprovinz zum Generalkapitel gesandt wurde. In einer öffentlichen Versammlung verteidigte er mit solcher Klarheit und Schärfe die augustinisch-thomistische Gnadenlehre, daß der Ordensgeneral beschloß, ihn dem P. *Alvarez* bei der eben einbe-

[1] Ex decreto contra Iansenistas, 23. Apr. 1651: „... acta ... tam sub nomine Francisci *Pegnae*, olim Rotae Romanae decani, quam Fr. *Thomae de Lemos* OPr, aliorumque Praelatorum et Theologorum .. necnon .. exemplar .. *Constitutionis* .. *Pauli V* super definitione .. damnationis .. Ludovici Molinae SJ: „Sanctitas Sua (Innocentius X.) .. declarat, .. praedictis .. actis .. et .. exemplari .. Constitutionis Pauli V nullam omnino esse fidem adhibendam ..“ *Denzinger-Bannwart*[11], n. 1097.

rufenen *Congregatio de auxiliis* an die Seite zu geben (*Serry,* Hist. Congr. de aux., l. 2, c. 13; *Morgott* im *KL* VII, 1739). Lemos besaß die für öffentliche, wissenschaftliche Disputationen wünschenswerten Eigenschaften in hervorragendem Maße: bedeutende Gelehrsamkeit, durchdringenden Scharfsinn, getreues Gedächtnis, große Redegewandtheit, eine ausgiebige, klangvolle Stimme und eine kräftige Brust (*Serry, l. c,* l. 3 c. 1; Livinus de *Meyer,* Hist. controv. de div. grat. aux. l. 5, c. 1; *Morgott* 1739). Vier volle Jahre stand Lemos in 47 unter Klemens VIII. und Paul V. geführten Disputationen den besten Jesuitentheologen (Gregor von Valentia, Arrubal, Bastida, Salas und Barth. Perez) gegenüber. Sein darüber geführtes Tagebuch, die *Acta omnia congregationum ac disputationum* etc., welche erst 73 Jahre nach seinem Tode gedruckt wurden, bilden zwar, wie gesagt. kein amtliches, wohl aber ein geschichtlich zuverlässiges und wertvolles Material zur Geschichte de Gnadenstreitigkeiten. Nach der Auflösung der Kongregationen (26. Ferbruar 1606) wurde dem verdienten Theologen je ein Bischofssitz vom Papste und spanischen König angeboten. Lemos schlug die Infel aus und blieb in *sopra Minerva* in Rom als Konsultor der römischen Inquisition (seit 15. November 1607) und als fruchtbarer Schriftsteller. Viele Werke von ihm sind ungedruckt; gedruckt ist aber:

2. *Panoplia gratiae,* seu de rationalis creaturae in finem supernaturalem gratuita divina suavipotente ordinatione, ductu, mediis, liberoque progressu dissertationes theologicae. (Typis ementitis Leodii, Claudii, Landas, vere) Biterris, Antonii Bertier, 1676, fol. 4 t. (160, 354; 364, 84; 284, 128; 288, 234 pp.).

„T. I. Isagogicus. De Pelagio et sequacibus nimium extollentibus humanum arbitrium, deque aliis id nimium deprimentibus, maxime post vulnus peccati orginalis. Item de infallibilitate divinarum praedefinitionum salva rerum contingentia et arbitrii libertate, . . .

„T. II. De summa Dei providentia et efficacissima praedestinatione Sanctorum, . . .

„T. III. De influxu Dei in secundas causas naturalis ordinis, ut suas operationes naturales producant, et de viribus creati arbitrii cum solo influxu generali ordinis naturalis ad efficienda opera moralia, . . .

„T. IV. De praevenientis gratiae divina<e> efficacia, qua Deus operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate, et de gratia divina prout habet rationem auxilii . . .“ *QE* II, 463.

Das Original befand sich im Ordensarchiv in Rom. Urban VIII. ließ eine Abschrift machen. *QE* II, 463. Graz, Münzgraben, Bibl. des Dominikanerkonventes.

Es ist dies „wohl das großartigste Werk der Thomistenschule über die *auxilia gratiae,* welches seinem Verfasser für immer einen geachteten Namen in der Geschichte der Theologie gesichert hat.

Der *erste* (Einleitungs-) Band ist zum Teile geschichtlichen Inhalts; er handelt vom Pelagianismus, dessen Ausklängen im Semipelagianismus und deren direktem Gegensatze in der reformatorischen Freiheits- und Gnadenlehre; sodann von der Unfehlbarkeit der göttlichen Vorbestimmungen und von ihrem Einklange mit der geschöpf-

lichen Freiheit. — Der *zweite* Band handelt von der göttlichen Providenz und der wirksamen Vorbestimmung der Heiligen — der *dritte* von dem Einflusse Gottes auf die sekundären Ursachen und die sittlich guten Handlungen in der natürlichen Ordnung — der *vierte* von der Wirksamkeit der Gnade als zuvorkommender und unterstützender". *Morgott* im *KL* VII, 1740. *KlHl* II, 614.

Lemos ist der scharfsinnigste aller Thomisten (*Scheeben,* Handbuch der kath. Dogmatik, VI. B., n. 140*a*; *Hurter* III[3], 667); seine *Panoplia* ist das großartigste Werk der Thomistenschule über die Gnade; *Scheeben,* l. c., n. 10; vgl. *Morgott,* oben.

287 **Lennep*, Ioannes Theodorus, SJ (Moguntiae, 1629, † 1639).

1. f. 1—32'. Quaestiones de peccatis. *Tit.* ‚Disputatio 3. De peccatis in genere.' *Inc.* ‚A quaestione 6 usque ad quaestionem 71 S. Thomas consideravit media . . .' 2. f. 32'—73. De legibus. ‚Disputatio IV. Iuxta ad prefationem primae disputationis.' Oxford, Bodl. misc. 336, s. XVII inc., f. 1—73. 3. ‚Tertia pars <theologiae scholasticae angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis> de admirabili mysterio Verbi Incarnati.' ‚Quaestiuncula prima. Quidnam sit obiectum huius partis theologiae.' *Des.* ‚tanquam vere Dominum et regnum' etc. ‚Gloria in excelsis Deo, A. 1629, 10. Septemb. authore patre J. Theodoro Lennep. Amen.' *Initio.* ‚Moguntiae . . . Posterior a reverendo patre Ioanne Theodoro Lennep . . societatis Iesu . .' Oxford, Bodl. Laud. misc. 54. — 4. f. 73—80. De sacramentis in genere. ‚De natura et essentia Sacramentorum D. Thomas 3 part. a quaestione 60 usque ad 65 inclusive.' — 5. f. 80—126. De Eucharistia. ‚Hoc sacramentum reliquis simplicius et perfectius . . .' *In calce.* ‚Finis 10. Sept. A. 1630 in festo S. Nilocai (!) Tolent. medio nonae, ad gloriam Dei a reverendo patre Ioanne Theodoro Lennepp dictata Moguntiae.' Oxford, Bodl. Laud. misc. 336, f. 73—126. Cf. *Sommervogel* IV, 1691.

Cf. *Buscher*, Max., SJ, n. 128.

287 a **Leo,* J., SJ, v. n. 165.

287 b *Leo XIII.* (1878—1903) Encyclicâ *Aeterni Patris* studium S. Thomae restauravit et editionem criticam operum S. Thomae curari iussit.

Leon, Gonzalez Io. de, v. Gonzalez, n. 277.

287 c *Lépicier*, Al. M., OSBMV, v. n. 30.

288 *Lessius* (Leys), Leonardus, SJ (1554—1623). 1. De summo bono . . ad 1. 2. Sancti Thomae . . Superioribus annis in Germania ter typis excusi . ., nunc . . prima vice

in Italia .. Ven., Andreas Barba, 1617. .. Opuscula .. Antv., 1627. Lut. Par. 1626; 1637; 1655. Opuscula. III. De summo bono .. Par., 1880. IV, 1743, 1744 ,19. 2. . D. Thomam de beatitudine. De actibus humanis. (3) De incarnatione Verbi. De sacramentis et censuris. Praelectiones theolegicae posthumae .. Lovanii, 1645. fol. (330, 179, 428 pp.). IV, 1748, 22. — 4. De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri IV. Ad 2. 2. D. Thomae, a quaest. 47 usque ad quaest. 161. Lov. 1605, fol. (731 pp.). Par. 1606, Ven. 1608. Antv. 1609. Editio tertia. Antv. 1612. Paris 1613. Mediolani 1613. Editio quarta. Antv. 1617. Mediol. 1618. Editio quinta. Antv. 1621. Lugd. 1622, Prost. Lugd. 1622, Larjot. Editio sexta. Antv. 1626. Editio ultima. Par. 1628. Lugd. 1630. Editio septima. Antv. 1632. Lugd. 1653. Brixiae 1696. Editio novissima. Ven. 1734. Haec editio continetur in: *Migne*, Cursus completus theologiae XV, 445–820.

IV, 1729—31, 5. *Hurter* III³, 619–631. *KL* VII, 1844—51. *KlHl* II, 636.

Liberius Gratianus, Pseudonym von Meyer, Livinus de, SJ, n. 293.

38 a *Lobkovitz*, Caram., O. Cist., v. n. 31.

39 *Lorca*, Petrus de, O. Cist. († 1606). 1. Commentaria et disputationes in universam 1 II s. Thomae. Compluti, 1609, fol. 2 t. — 2. In 1 II. Matriti, 1614, fol. — 3. In III. partem d. Thomae de incarnatione. Compluti, 1616, fol. *Hurter* III³, 392.

39 a Cf. *Lucaciu*, I. M., OP, Thomas et Molina. Expositio systematica doctrinae D. Thomae Aquinatis de gratia divina efficaci, comparata cum Molinae theoria. Blasii 1912 (227 pp.).

Vgl. Reg. *Schultes*, OP, im *Divus Thomas* I (1914), 108.

Lugo, Caietan, Benitez de, OP, v. n. 263 *c*.

39 b *Lycio* Dion., OP, v. n. 32.

90 Cf. *Macedo*, Franciscus de (geb. 1594, Novize der Gesellschaft Jesu 1610, verließ 1638 den Orden, wurde Franziskaner und führte als solcher den Namen Franciscus a s. Augustino, lehrte in der Propaganda in Rom polemische Theologie, an der Sapienza Kirchengeschichte und war Zensor des Heiligen Offizium. Er wurde als Professor der Theologie nach Padua berufen, wo er am 1. Mai 1681 starb).

1. Scrutinium (alias scrinium) s. Augustini de praedestinatione gratiae et libero arbitrio. Londini 1644. 4⁰. Par. 1648, 4⁰. Monasterii, apud Christophorum Hongalt, 1649, 4⁰.

Londini 1654, 4°. — 2. Collationes inter s. Thomam et Scotum ad ll. I. II. III. Sententiarum. Patavii 1671, 1673, 1680, 3 t. fol. — 3. Commentationes duae polemicae pro s. Augustino. Veronae 1674, 4°. Responsiones ad notas critici. Ibid. 1674, 4°.

Antonio I, 440—442. *Hurter* IV³, 361—367. Cf. *Sommervogel* V, 244—246.

Zaccaria (bei Hurter, l. c. 367) anerkannte Macedos Begabung, tadelt aber seinen Mangel an Urteil. Vgl. auch *Scheeben* (ebenda, 364), *KL* VIII, 407—409. *KlHl* II, 758.

Henriquez, Henr., SJ, n. 281.

290 a *Mairat* (Maeratius), L., SJ, v. n. 33.

290 b **Malderen* (Malderius), Ioannes van (Lovanii 1596). ‚Dictata in primam secundae S. Thomae.' — ‚Scripta per fratrem Ioannem Renardi, Lovanii studentem, ex ore doctissimi ac reverendissimi viri M. N. Joannis Malderii, anno 1596.' Pas-de-Calais 2 (285 ff.). — V. n. 171.

290 c *Mantius*, OP (s. XVI), Prof. in Salamanca, Gegner der *praedeterminatio physica.*

Vincente, Io., OP, n. 309 *m*.

290 d *Marini*, Dom., OP, v. n. 35.

291 *Martinez*, Gregorius, OP († 1637), Commentaria super primam Secundae D. Thomae. T. I (q. 1—21). Vallisoleti, Franc. Fernandez de Cordua, 1617. fol. (1146 pp.). T. II (q. 22—89). Toleti, Didacus Rodriguez, 1622 (906 pp.). T. III (q. 90—114). Vallisoleti, ex officina s. Pauli, 1637. fol. (783 pp.). *QE* II, 494. *Hurter* III³, 660, 661.

291 a

292 ***Massoulié,*** Antoninus, OP (1632—1706). 1. Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata. Romae, Jos. Vannancii, 1692, fol. (462 pp.). ²Romae 1707. In diesem Werke benützte Massoulié ausgiebig *Reginalds,* OP (n. 301), Schrift: ‚De mente sancti Concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem.' *KL* X, 943. — 2. De divina motione in ordine supernaturali, seu de divinis auxiliis. Romae, 1692, fol. (392 pp.). ²Romae 1709. *QE* II, 770. *Hurter* IV³, 663, qui ait: ‚quo in opere praemotionem physicam undique illustrare et confirmare nititur, atque demonstrare, eam non esse Bannesii inventum, sed genuinam s. Thomae doctrinam: ostendit etiam, quantum sit discriminis inter genuinos Thomistas et Jansenii asseclas.' *KL* VIII, 977 f. *KlHl* II, 877.

Quadros, n. 197.

292 a *Maurus*, Silv., SJ, v. n. 37.

92 b *Medices*, Hieron., OP, v. n. 38.

92 c *Medina*, Barthol. de, OP, v. n. 39.

92 d Cf. *Meier*, Matthias, Die Lehre des Thomas von Aquin, *De passionibus animae* in quellenanalytischer Darstellung (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. MA, XI, 2). Münster 1912. 8° (XV, 160 pp.).

93 Cf. *Meyer* (pseud. *Theodorus Eleutherius* et: *Liberius Gratianus*), Livinus de, SJ (1655—1730). 1. Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub summis pontificibus Sixto V. Clemente VIII. et Paulo V. libri sex. Quibus demonstrantur ac refelluntur errores et imposturae innumerae, quae in »Historia Congregationum de auxiliis« edita sub nomine »Augustini le Blanc« (= *Serry*) notatae sunt; et refutantur »Acta omnia« earumdem Congregationum, quae sub nomine »Fr. Thomae de *Lemos*« prodierunt. Auctore Theodoro Eleutherio (i. e. Livino de Meyer) theologo. Antverpiae, typis Petri Iacobs, MDCCV. (LXIII et 818 pp.). Index alphabeticus. Graz, UB, III 27.611.

Praefatio, qua scribendi occasio, necessitas, aliaque non pauca scitu digna exponuntur p. I—LXIII

Index capitum sex libris . . contentorum.

L. I., quo controversiarum origo detegitur, et qua occasione turbae Belgicae ortae, quaque auctoritate compositae fuerint, fideli narratione exponitur 1—89

L. II., quo res gestae in Hispania 1581—1594, quando controversia de auxiliis Romam evocata est, fideli narratione exponuntur 90—195

L. III., quo continentur ea, quae Romae primum a Praedicatoribus et Consultoribus gesta, ac primis coram Cardinali Madrutio congressibus controversa utrimque sunt 196—256

L. IV., quo propositiones viginti a Molinae adversariis partim infideliter ex libro *Concordiae* collectae, earumque Censurae et PP. Praedicatorum oppugnationes nec non defensiones Patrum Societatis summa fide exponuntur 257—337

L. V., quo disputationes coram Clemente VIII. habitae referuntur 338—546

L. VI., quo physicae praedeterminationes, Praedicatoribus frustra renitentibus, in examen adductae et ex omnibus fere locis theologicis vehementer impugnatae, aliaque sub Paulo V. P. M. gesta continentur; et quis fuerit tandem controversiis tot annorum finis impositus, declaratur 547—733

Appendix, . . qua instrumenta scriptaque prolixiora continentur ad hanc historiam spectantia.

I. Dissertatio de genuinis Pelagii et Massiliensium erroribus 734—751

. . V. Appendix ad Molinae Concordiam (Olyssipone 1589) 789—805

Historiae . . Eleutherio, id est Livino de Meyer, Societatis Jesu Theologo. Ed. II. Ven., apud Nicolaum Pezzana, 1742 (LIV, 810 pp.).

Reverendi Patris Livini de Meyer, SJ, theologi ad historiam controversiarum de divinae gratiae auxiliis *Praefatio* nunc primum seorsim edita. et raritatis amatoribus exhibita. Ven., Franc. Pitteri, 1745. 8⁰ (110 pp). Graz, UB, I 15.782.

V, 1043, 16. V. infra, 8.

Diese Vorrede italienisch unter dem Titel:

Prefazione all' istoria delle controversiae intorno agli ajuti della grazia divina del P. Livino de Meyer della Compagnia di Gesù stampata già separatamente, e or di nuovo presentata agli amanti della verità; in cui si espongono l'occasione, la necessità di scrivere, ed altre cose degne di sapersi,
findet sich p. 201—313 des 17. Bandes der Sammlung:

Raccolte d'Apologie edite e inedite della dottrina . . de PP. Gesuiti . . In Fossombrone, 1761, 12°.

V, 1043, 16.

2. De mente S. Concilii Tridentini circa gratiam physice praedeterminantem dissertatio I. Contra librum, qui sub nomine Antonini Reginaldi — v. n. 301 — nuper prodiit. Auctore Liberio Gratiano theologo. Antverpiae, apud Ignatium Listenium, 1707.

V, 1044, 17. — S. u. n. 8.

Reginaldus Antoninus OP, n. 301.

Hieronymi *Henneguier,* s. theol. D., Ord. Praed., ad larvatum Liberium Gratianum . . super dissertatione prima ipsius de mente concilii Tridentini circa gratiam physice praedeterminantem, epistolae quatuor. Antverpiae, apud Christ. Vermey, 1712. 8° (16 pp.).

Compendium doctrinae angelicae de gratia et libero arbitrio: seu malleus Divi Thomae conterens Liberium ficte Gratianum et totam Molinianam cohortem. Oblatus Summo Pontificii Clementi XI a Petro vere Gratiano, s. l., 1708, 8° (54 pp. n. num., dedic. et 213 pp.).

Gratia Christi, seu causa Dei ab Augustino defenso, seu malleus magnus Magni et Aurelii Augustini, plenissime conterens Liberium Antigratianum ac totam Molinianam cohortem minime liberam, quia oppugnat veram gratiam, qua homo vere fit liber. Oblatus Summo Pontifici Clementi XI. a Petro Gratiano: quia vere agnoscit, quod, si

eum filius liberaverit, tunc vere liber erit. Ioan. 8. cap. Domine defende causam tuam. Augustine Pater defende causam Dei et contere Molinam, s. l. 1708. 8° (158 pp.).

Magnum pietatis sacramentum Verbum caro factum, praedicatum gentibus, creditum mundo, assumptum in gloria, posterioribus dein seculis Doctoris Angeli Sancti Thomae Aquinatis divino eloquio et coelesti doctrina ac mira perspicuitate expressum — quod una cum refutatione brevi primae dissertationis Liberii Gratiani —, praeside Reverendo adm. ac eximio Patre F. Hyacintho *de Baets*, S. Theologiae Doctore ac Studii generalis Lovaniensis FF. Praedicatorum Regente primario defendet F. Benedictus Destrée eiusdem ordinis Lovanii in conventu FF. Praedicatorum die (30.) Maii hora 9. ante et 3. post meridiem. Lovanium, apud Aegidium Denique, anno 1708. 8° (88 p.). V, 1044, 1045.

3. De mente .. dissertatio II. Qua argumenta Antonini Reginaldi ex hoc concilio sumpta refelluntur et in auctorem retorquentur. Auctore Liberio Gratiano Theologo. Bruxellis, apud Ioannem de Smedt, 1708. 8° (173 pp.).

[2]ibid., id., 1709. 8° (173 pp.). — S. u. n. 8. — V, 1045, 18.

4. De mente .. dissertatio III. Contra librum qui sub nomine Antonini Reginaldi prodiit et nuperos eius defensores. In praefatione respondetur auctori (Jacques *Fouillou*) libelli ‚Chimere du Jansenisme' (1708, 12°). Auctore Liberio Gratiano Theologo. Ibid., id., 1709, 8° (192 pp.). — S. u. n. 8. — V, 1045, 19.

Theses theologicae .. quas una cum refutatione argumentorum, quae Liberius Gratianus pro defensione suae dissertationis primae, adversus theses nostras, replicat in tertia. Praeside .. *de Baets* .. Lovanii 1709. — V, 1045.

5. De Pelagianorum et Massiliensium contra fidem erroribus dissertatio IV. Qua Jansenii et aliorum in hac materia errata referuntur et confutantur. Cum appendice, qua dissertatio III. ab obiectis vindicatur. Accedit appendix contra schismaticum denuntiatorem (scil. Aegidium *de Witte*). Auctore Liberio Gratiano Theologo. Bruxellis, apud Ioannem de Smedt, 1709. 8° (VIII, 214 et 94 pp.). Ibidem, 1710. S. u. n. 8. — V, 1045, 20.

Denuntiatio solemnis bullae Clementinae quae incipit ‚Vineam Domini Sabaoth', facta universae ecclesiae ac praesertim omnibus hierarchis eius tanquam evertentis doctrinam gratiae, qua Christiani sumus, tanquam resuscitantis Pelagium cum suis asseclis, tanquam obiicientis Ecclesiam extraneorum scandalo .. 2. Iunii 1709. 4°, 11 pp (auctore Aegidio *de Witte*, Jansenista). — V, 1046.

6. Epistola curiosa Theodori Eleutherii ad F. Norbertum *D'Elbecque* (OP) responsoria. Bruxellis, de Smedt, 1710. 8° (96 pp.). V. infra n. 8. — V, 1046, 21.

Appendix .. sive epistola expostulatoria F. Norberti d'Elbecque S. T. D. et professoris, Ord. Praed. Ad Theodorum Eleutherium .. Antv. 1709.

De inconcussa SS. Augustini et Thomae doctrina .. praeside .. d'Elbecque .. ad Pseudo — Theodorum Eleutherium. Lovan. 1711.

Vindiciae gratiae .. d'Elbecque .. Brux. 1711. — V, 1046.

7. Responsio ad librum F. Henrici a s. Ignatio (O. Carm.), cui titulus ‚Gratiae per se efficacis sive Augustiniano — Thomisticae adversus iniustam Jansenismi accusationem iusta defensio' (1713), ubi etiam theologia moralis Sanctorum adversus iniustos obtrectatores defenditur. Bruxellis, 1715. 8° (362 pp.). V. n. 8. — V, 1047, 23.

Theologia sanctorum .. Per Fr. Henricum a s. Ignatio (O. Carm.). Par. 1700. Leod. 1701.

Appendix ad theologiam moralem abbreviatam Sanctorum, sive Molinismus profligatus per triumphantem de eo propheticam, evangelicam, apostolicam, ecclesiasticam Sanctorum Augustini et Thomae Aquinatis de gratia doctrinam .. Autore R. P. F. *Henrico a s. Ignatio* .. (v. n. 281 c). Coloniae, B. ab Egmond, 1700. 2 vol. 8°.

Appendix .. retunduntur Molianorum, maxime Henr. *Henrart* (Recollecti) et Livini de *Meyer* SJ a Jansenismo accusationes. Etiam in responsione eiusdem Meyeri ad librum nostrum inscriptum Gratiae per se efficacis defensio. Coloniae, 1717, 8°, 2 vol. — V, 1047, 1048.

8. Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII, Paulo V. Ab obiectionibus R. P. Hyacinthi Serry vindicatae libri tres.

Accedunt (1) dissertationes quatuor de mente concilii Tridentini circa gratiam physice praedeterminantem, de mente s. Augustini, de genuinis Pelagianorum et Massiliensium erroribus: item (2) Responsio ad Fr. Henricum a s. Ignatio, et (3) alia quaedam opuscula. Auctore P. Livino de Meyer, Societatis Jesu theologo. Bruxellis, typis Antonii Claudinot, 1715. fol. (448, 45, 35, XI — 39, III — 60, 92, II — 18, 23 pp.). Graz, UB, III 16.087. — V, 1048, 24. *Hurter* IV³, 1069, 1075. *Reusch* II, 308. *KlHl* II, 960.

L. I., quo occasione controversiarum de auxiliis res in Belgio gestae, alias a me fideliter narratae comprobantur et a R. P. Hyacinthi Serry obiectionibus vindicantur p. 1—112

L. II. Res in Hispania 1581—1594 occasione controversiarum de auxiliis gestae, fideliter a me pridem narratae, firmantur argumentis novis, oppositique nuper a R. P. Serry cavilli exacte diluuntur 113—239

L. III. Rerum Romae in causa de auxiliis gestarum 1597—1607 confirmata narratio, earumque contra inanes R. P. Hyac. Serry obiectiones iusta defensio 240—448

(Fortsetzung folgt)

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Franz Ehrle** S. J.: **Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastiker.** Freiburg i. B., Herder 1918. 32 p. (Ergänzungsheft zu den „Stimmen der Zeit“. Erste Reihe: Kulturfragen. 6. Heft.)

Der hochmoderne Titel „Grundsätzliches“, der eine Darlegung fester wissenschaftlicher Grundsätze erwarten ließe, wird in jüngster Zeit auch für die persönlichen Grundsätze eines Autors angewendet. Einen Fingerzeig für die Beurteilung vorliegender Broschüre gibt der auf dem Umschlag gedruckte Vermerk des Verlegers: „Die erste Reihe: Kulturfragen wendet sich an weitere Kreise, die zweite Reihe: Forschungen an gelehrte Kreise.“ Wir haben es also nicht mit Forschungen zu tun, sondern mit einer populären Darstellung, an der unsere zwar bescheidene, aber nicht populär gerichtete Zeitschrift aus Achtung vor dem Namen des Verfassers, den er sich als Gelehrter durch seine historischen Forschungen und als früherer Mitarbeiter Denifles erworben hat, nicht vorübergehen soll.

Herr P. Ehrle bietet auf engem Raume wertvolle Daten aus der Geschichte der Scholastik, die wir als Tatsachen anerkennen, deren Verwertung wir jedoch nicht ohne Protest lassen dürfen. Eine eingehende und dokumentierte Kritik würde eine eigene Schrift erfordern: dieselbe wird vielleicht von anderer Seite erfolgen. Deshalb beschränke ich mich hier auf wenige „grundsätzliche“ Bemerkungen.

Der Verfasser behauptet, daß die Rezeption der Lehre des hl. Thomas in der Scholastik sich nicht erstreckt habe auf die drei Fragen über „die absolute Einheit der Wesensform, die reelle Unterscheidung zwischen Sein und Wesen und die Individuation durch die Materie“ (p. 12) und gelangt zu dem Resultat: „Es ist also die Freiheit, über jene wenigen Sätze, welche seit der Lehrtätigkeit des Heiligen stets strittig geblieben sind, auch weiterhin zu streiten, niemand benommen; es sei denn, daß dies durch besondere Ordensstatuten geschehen sei, wie dies im Dominikanerorden jetzt (seit wann?) der Fall ist. Diese Freiheit ist ohne Zweifel von großer Bedeutung, um nicht den

spekulativen, im Verstande und in Gründen sich betätigenden Lehrbetrieb zu einem positiven, mehr das Gedächtnis beanspruchenden Unterricht herabzudrücken(!). Nicht die Autorität ist in diesen disputierbaren Fragen entscheidend, sondern die Gründe. Aber die Gründe sind in so feingesponnenen und dunklen Fragen selten von durchschlagender Kraft und deshalb übermäßigen Kraftaufwandes nicht wert" (p. 31). — Daß in philosophischen Fragen nur die Gründe entscheidend sind, ist eine Binsenwahrheit, die gerade von den größten und strengsten Thomisten immer ausdrücklich anerkannt wurde. Übrigens sind nicht die Fragen so fein gesponnen, sondern höchstens die Argumente zu ihrer Beantwortung, und ihre Dunkelheit schwindet, wenn sie genau und richtig formuliert werden, was der Verfasser hier unterlassen hat: denn es handelt sich hier nicht um den Unterschied der Begriffe von Sein und Wesen, sondern vom Sein als Existenz (Dasein) eines Wesens im Gegensatz zur Wesenheit desselben Wesens, und bei der Individuation nicht um den Stoff im allgemeinen, sondern um die „materia signata" des hl. Thomas, dessen Individuationsprinzip im Lehrbuch der Philosophie der Jesuiten Lehmen-Beck (4. Aufl., 1917, p. 417) viel höher eingeschätzt wird. Und bei der „absoluten Einheit der Wesensform" handelt es sich um die Einzigkeit derselben innerhalb eines Wesens.

Der letzte Satz des Verfassers dünkt uns wie ein Eingeständnis spekulativer Schwäche. Gibt es nicht auch in anderen Wissenschaften „so feingesponnene und dunkle" Fragen und sind deshalb die Kontroversen darüber nicht des größten Kraftaufwandes wert? Wenn es sich um die Wahrheit handelt, kann man da von einem übermäßigen Kraftaufwand reden? Aber jener Grundsatz kann auch zu schweren Irrtümern führen: als ob die Wahrheit nicht erkennbar sei für uns, als ob sie relativ sei und wir an ihrer Stelle nur Wahrscheinlichkeit gewinnen könnten. Endlich kann er zur Auflösung der Philosophie und Theologie in Geschichte führen.

Jene Fragen gehören bekanntlich zu den vierundzwanzig Thesen der römischen Studienkongregation, die Pius X. bestätigt hat und die als pronuntiata maiora et capita doctrinae S. Thomae und als normae tutae promulgiert sind. Diese Verordnung besteht noch heute zu Recht:

in den Acta Apostolicae Sedis findet sich kein Wort von einer Anderung.

Auf das Meritorische dieser Fragen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Die Kontroverse darüber dauert noch ungeschwächt fort. Sie hat auch schon zur Klärung beigetragen: so bezüglich der Frage über Wesenheit und Dasein. Denn während manche Ordensgenossen des Verfassers früher den Tatbestand der Lehre des hl. Thomas leugneten oder bezweifelten, so geben sie jetzt das historische Faktum zu, daß der Aquinate den reellen Unterschied gelehrt habe, ja manche von ihnen verteidigen diese Lehre sogar ausdrücklich. Auch ist es ihnen jetzt sogar von ihrem General freigestellt, so zu lehren, obwohl nur unter restringierenden Bedingungen: diese Bestimmungen haben jedoch für die Wissenschaft an sich kein Interesse, da sie nur die innere Disziplin dieser Ordensgesellschaft betreffen. Anderseits hat es auch im Dominikanerorden einzelne Gelehrte gegeben, die dieser Frage keine so große Bedeutung beilegten — Ehrle selbst zitiert Dominicus Soto und Albert Lepidi. Die Kontroverse ist also kein bloßer Ordensstreit, sondern von allgemeinem wissenschaftlichen Interesse. Als Historiker müßte Herr Ehrle doch erklären, warum gerade diese Fragen durch so viele Jahrhunderte Gegenstand heftiger wissenschaftlicher Kämpfe gewesen sind, und zugeben, daß sie doch eine Wichtigkeit haben mußten, sonst müßte er annehmen, daß auch die intelligentesten Geister seiner eigenen Ordensschule ihre Kräfte unnütz vergeudet hätten.

Endlich liegt ein innerer Widerspruch darin, daß der Verfasser dem hl. Thomas wegen seiner Eigenschaften das höchste Lob spendet und daß dennoch jene Fragen, die zu den Grundfesten seiner Lehre gehören, jenen Eigenschaften nicht entsprechen sollen. Damit wird die Autorität des hl. Thomas, die auf der Kraft seiner Gründe beruht, offenbar restringiert.

Der Verfasser hätte als Historiker auch die Tatsache, die zur Charakteristik der Neuscholastik gehört, registrieren müssen, daß mitten im Weltkriege, nach dem Tode Pius X., der so viel für die Feststellung der Autorität des hl. Thomas getan hat, der Streit über dieselbe von neuem entfacht wird. Damit hängt auch die Überwertung des Suarez und das Aufleben des Scotismus eng zusammen. Diejenigen, die

nur einen „freien Anschluß“ an den Aquinaten vorgeben, bemänteln damit ihren prinzipiellen Eklektizismus. Sie sind gleichsam die Ententemächte in diesem Geisteskampfe und verbünden sich trotz der Verschiedenheit ihrer besonderen Ziele aus Opportunismus. Die Mittel, die sie anwenden, um die Vorherrschaft zu erhalten, sind Verschweigen da, wo man nicht sachlich widerlegen kann, Vertuschen und Mahnungen zum Frieden, den sie diktieren wollen. Ihnen gegenüber stehen die integralen Thomisten gleichsam wie die Zentralmächte. Sie werden durchhalten, denn sie verlassen sich auf die Kraft ihrer Gründe. Sie streiten für die Wahrheit und dadurch für die Kirche, die das Organ der Wahrheit ist.

Graz, im August 1918 *Ernst Commer*

2. **Viktor Cathrein** S. J.: **Philosophiae moralis** in usum scholarum. Ed. 7 (Cursus philosophicus, pars VI). Friburgi, Herder, 1911.

Das bekannte Schulbuch weist in seiner 7. Auflage wiederum manche Vervollkommnung und Erweiterung auf. Hervorgehoben seien in dieser Beziehung die Einfügung einer kurzen Geschichte der Moralphilosophie in der Einleitung und die Besprechung der wichtigsten Begriffe der Nationalökonomie als Einführung zur Lehre über die soziale Frage. Über den Wert des trefflichen Buches besteht wohl kein Zweifel; es gilt da voll und ganz, was eine Anzeige darüber sagt: Die Eigenschaften, die man von einem Lehrbuch zum Schulgebrauch vor allem fordert: Klarheit, Präzision, Übersichtlichkeit und Kürze bei aller Vollständigkeit, zeichnen diese Philosophia moralis in hohem Grade aus.

Um nun für eine Neuauflage einige kleinere Wünsche vorzulegen, so könnte vielleicht p. 341 der Ausdruck poena conventionalis erklärt werden. In der Definition von emptio (p. 336) soll es wohl de merce und nicht de mercede heißen. Im Beweisgange (p. 339) fehlt ein Glied, daß nämlich der Arbeiter ein natürliches Recht hat, eine Familie zu gründen. Auf p. 383 und 567 sollte doch gesagt werden, worin dieses vinculum iuridicum eigentlich besteht; vgl. die Moralphilosophie II 484, wo die Anordnung überhaupt einfacher und durchsichtiger erscheint. Auf p. 474 ist Punkt *c* überflüssig.

Zum Schlusse möchte der Rezensent noch bemerken, daß es kein Theologe versäumen soll, auch nach dem großen,

deutlich geschriebenen Handbuch der Moralphilosophie desselben berühmten Autors zu greifen, damit er die für das praktische Wissen so notwendige Vertrautheit mit den fachlichen Ausdrücken der modernen Sprache vollkommen erlerne.

Wien *P. Dr. C. J. Jellouschek O. S. B.*

3. **Viktor Cathrein** S. J.: **Moralphilosophie.** 5. Aufl. Freiburg i. B., Herder, 1911. 2 Bde.

Rühmliches über Cathreins Moralphilosophie zu sagen, ist wohl überflüssig. Man möchte sie jedem Gebildeten in die Hand geben, besonders deshalb, weil sie ihre Darlegungen so zwanglos auf die vernünftige Natur des Menschen aufbaut und in anregender Darstellung Licht verbreitet über all die vielen bedeutsamen Fragen der sittlichen und rechtlichen Ordnung. Vorbildlich verdient die Klarheit und Gründlichkeit genannt zu werden, mit der die schwierigsten Probleme erläutert werden; als ein Vorzug ist auch die Rücksichtnahme auf die Geschichte der einzelnen Ideen anzusehen.

Den thomistischen Standpunkt nimmt Cathrein z. B. in der Eigentumslehre ein (II. 330). In der Frage nach dem Ursprung des Staates lehnt Cathrein die scholastische (nicht thomistische) Ansicht von der Vertrags- und Übertragungstheorie hauptsächlich mit der Begründung ab, daß die ursprüngliche Regierungsform die monarchische und nicht die republikanische gewesen sei. Sehr wertvoll ist die Feststellung der Bedeutung des Ausdruckes „ius gentium" des hl. Thomas (I. 600).

Interessant sind die Ausführungen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche zur Schule, wobei Cathrein dem Staat vielleicht allzu viel Recht abspricht. Die Erörterungen über Nationalitätenfragen, Militarismus, Krieg und Völkerschiedsgerichte verdienen gegenwärtig besondere Beachtung. Der Satz, daß Privatgymnasien durchschnittlich viel besser sind und mehr Schüler haben als die Staatsgymnasien (II. 594), möchte in dieser Verallgemeinerung doch dahingestellt bleiben.

Druckfehler sind I 64: vom Willen statt dem Willen; 129: Unkenntnis statt Kenntnis; II 150 soll es heißen: Rechtsbeistand; 291: Aufsicht führen und 461: legt.

Wien *J. Ev. Morr*



Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 Bogen. Der Jahrgang kostet in Österreich-Ungarn K 15.—, im Deutschen Reich Mk. 12.50. Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Beiträge und redaktionelle Mitteilungen sind zu richten an Prälat Protonotar Dr. E. Commer, Graz, Nibelungengasse Nr. 53.





ZUM ANDENKEN AN HUGO LAEMMER

Zu Anfang dieses Jahres, am Feste der Erscheinung des Herrn, wurde die irdische Hülle des hochverdienten Nestors des Kirchenrechtes, wie ihn Professor Sägmüller schon vor 17 Jahren nannte, in Breslau zur Ruhe gebettet. Hugo Laemmer, zu Allenstein in Ostpreußen am 25. Jänner 1835 von protestantischen Eltern geboren, widmete sich dem Studium der Theologie seiner Konfession. Nachdem er die Preisfrage der Berliner evangelisch-theologischen Fakultät über die Form der römisch-katholischen Lehre nach der Confutatio Pontificia, die dem Kaiser Karl V. auf dem Reichstage zu Augsburg überreicht war, glänzend gelöst hatte, wurde er Privatdozent an der Universität in Berlin. In ihrem Urteil vom 3. August 1856 über diese Arbeit erklärte die Fakultät: „Auctor incredibile quoddam et prope singulare in quaerendis examinandisque fontibus studium consumpsit, nec quidquam inde hauriendum neglexit, quod ad usum suum convertere posset ... non contentus ea, quae alii hac de re invenerint, colligere, ex fontibus omnia caute et circumspecte, permulta scite et intelligenter, multa denique ita exposuit, ut intelligentiam harum rerum multum promovisse videatur... qui se in exquirendis rebus sagacem, in existimandis prudentem, in probandis subtilem, in commentandis sollertem praestiterit." Durch seine Forschungen in den Bibliotheken zu Rom und Venedig reifte in ihm die theoretische Überzeugung von der Wahrheit der katholischen Lehre; aber erst die Mahnung, zu beten, die ihm Alban Stolz auf seine Zweifel erteilte, führte ihn im Jahre 1858 zur Rückkehr in die Mutterkirche.

Diesen Schritt rechtfertigte er in seiner Schrift „Misericordias Domini", deren neue Ausgabe er noch in seinem letzten Lebensjahre selbst vorbereitet hat und die sein Schüler, Professor Dr. Augustin Rösler C. Ss. R., demnächst veröffentlichen wird. Er bedurfte nach seinen Studien nur noch der Gnade des übernatürlichen Glaubens an

die historische Kirche und ihre Überlieferung, die er aus den Quellen erhoben hatte. So erschien seine Konversion als die Folge seiner Forschungen und entzog ihm nicht die Achtung derjenigen, deren Gemeinschaft er aus wissenschaftlicher Überzeugung verlassen mußte. Polemiker ist er nie geworden. Sein historischer Sinn, der nichts anderes suchte als die objektive Wahrheit, stimmte ihn versöhnlich und hielt ihn von allem fern, was parteiisch und persönlich war. Die Gnade des übernatürlichen Glaubens, mit dem er die Kirche erfaßt hatte, erfüllte sein Wissen und seine Handlungen mit der Fülle der Caritas. Am 24. Juli 1859 empfing er die Priesterweihe. Am 12. März 1864 wurde er zum Ordinarius an der katholisch-theologischen Fakultät der Breslauer Universität ernannt, als deren Senior er im 83. Lebensjahre starb. Sein langes Gelehrtenleben, das unter fünf Päpsten verlief, hat in der Geschichte der katholischen Theologie unauslöschliche Spuren hinterlassen und wird erst in späterer Zeit voll gewürdigt werden, wenn sein reicher literarischer Nachlaß eröffnet wird, der nebst seinem umfassenden Briefwechsel den sorgsamen Händen des Herrn Archivars Griepenkerl in dem von Kardinal Georg Kopp gegründeten Breslauer Diözesanarchiv anvertraut ist.

Hugo Laemmer war ein sehr großer Gelehrter, hervorragend durch seine Forschungen als Historiker, als Kanonist nicht nur durch seine Werke, sondern auch durch seine praktischen Leistungen in der Diözesanregierung, deren Spiritus rector er unter dem Fürstbischof Heinrich Förster war, und durch die stille Vor- und Mitarbeit bei der Kodifikation Pius X. Mit seiner allseitigen Bildung und seiner philologischen Schulung war er den besten Humanisten ebenbürtig, deren Latein er sprach und schrieb, wie selten einer. Viele Züge hat er mit seinem Vorbilde Caesar Baronius gemein. Das hier gegebene Lichtbild stellt ihn als Domherrn in der Mitte seines Lebens dar.

Sein Andenken in dieser Zeitschrift, der er seit ihrer Gründung bis zu seinem Tode stets steigende Sympathie bewahrte, ist eine Ehrenpflicht für den Herausgeber, den eine 46jährige, auf volle Übereinstimmung der Ansichten begründete Freundschaft mit dem Verewigten verband. Hugo Laemmer war selbst ein entschiedener und integraler Thomist. Dieses Bekenntnis hat er nicht lange vor

seinem Tode in einem Briefe an mich ausgesprochen, der gleichsam ein Denkstein ist, den er sich selbst gesetzt hat:

Breslau, 5. April 1917.

Hochwürdigster Herr Prälat,

Hochverehrtester Herr Collega und theuerer Freund!

Den Dank für die liebevollen Gratulationszeilen vom 27. v. M. verbinde ich heute mit den besten Osterwünschen für Zeit und Ewigkeit.

Am 7. März 1857 fand meine Habilitation an der berliner Universität statt, nachdem ich schon seit dem October 1856 am Friedrichsgymnasium und darauf auch an der dorotheenstädtischen Realschule als Lehrer thätig gewesen. Aus meinem Buch über die vortridentinisch-katholische Theologie, einer deutschen Bearbeitung der am 3. August 1856 gekrönten Preisschrift, ist ersichtlich, dass ich bereits damals zum Doctor Angelicus in die Schule gegangen. Seit 1864 Ordinarius der Dogmatik in Breslau machte ich mich immer mehr mit dem Fürsten und Meister aller Scholastiker bekannt, verwerthete die beiden Summen für meine Vorlesungen und Seminarübungen, benützte die Ergebnisse meiner thomistischen Studien für die im Namen des Domcapitels i. J. 1866 verfasste Festschrift Coelestis Urbs Jerusalem, und als das Rundschreiben Leos XIII Aeterni Patris i. J. 1879 erschien, gab ich in einem öffentlichen Specialcolleg den Commentar zum Text der epochemachenden Encyklika. Nach dem Ausscheiden von Reinkens neben der Dogmatik noch Ordinarius der Kirchengeschichte geworden, habe ich meine Schüler für den hl. Thomas zu begeistern gesucht, wie nicht minder, als ich i. J. 1885 noch Ordinarius des canonischen Rechtes wurde, wie denn auch in meinen Institutionen mehrfach die Abhängigkeit vom grossen Aquinaten hervortritt. Gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi. Von 1864 bis 1886, bis zum Verzicht auf die Domscholasterie, durch die Arbeiten im Domcapitel, durch Beichtstuhl, als Mitglied des Consistoriums und des Generalvicariats, als Bisthumsoffizial in Anspruch genommen, konnte ich meine Kraft um so weniger concentrieren, als ich temporum ratione habita in Breslau genöthigt war, drei theol. Disciplinen zu vertreten. Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini

Tuo da gloriam. Nach 60jähriger Lehrthätigkeit habe ich mich von der Verpflichtung zur Haltung von Vorlesungen entbinden lassen, bin und bleibe aber Senior und Mitglied der Universität und der Facultät, erhalte alle Preis-Habilitations-Doctorarbeiten sowie wichtige Schriftstücke zur Kenntnisnahme und Begutachtung zugesandt, da ich seit meiner Uebersiedelung nicht mehr die Strasse betrete, in der Stiftsclause bleibe und bei guter Witterung in den Garten gehe. Kern und Stern meines Tagewerkes ist die Darbringung des hl. Messopfers. Am 21. März waren 50 Jahre verflossen, seitdem meine kranke Schwester M. Theresia vor mir die hl. Gelübde ablegte. Die Professjubilaria hat sie nun während der hl. Messe erneuert und ich reichte ihr die hl. Communion.

Mit Empfehlungen an Ihre verehrte Frl. Schwester geharre

Ew. Gnaden
treu ergebenster
Hugo Laemmer

Laemmers Werke sind, abgesehen von den zahlreichen Beiträgen in in- und ausländischen gelehrten Zeitschriften, folgende:

1. *Clementis Alexandrini de λόγῳ Doctrina.* Lipsiae 1855.
2. *Papst Nikolaus der Erste und die byzantinische Staatskirche seiner Zeit.* Berlin 1857.
3. *S. Anselmi Cantuariensis Libri duo Cur Deus Homo.* Berolini 1857.
4. *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters* aus den Quellen dargestellt. Berlin 1858.
5. *Eusebii Pamphili Historiae Ecclesiasticae Libri decem.* Graecum textum collatis qui in Germaniae et Italiae bibliothecis asservantur Codicibus etc. recensuit, I—VI. Scaphusiae 1859—1862.
6. *Analecta Romana.* Kirchengeschichtliche Forschungen in römischen Bibliotheken und Archiven. Schaffhausen 1861.
7. *Monumenta Vaticana* una cum Fragmentis Neapolitanis ac Florentinis. Friburgi Brisgoviae 1861.
8. *Misericordias Domini.* Freiburg im Breisgau 1861.
9. *Zur Kirchengeschichte des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts.* Freiburg im Breisgau 1863.
10. *De Leonis Allatii Codicibus* qui Romae in Bibliotheca Vallicellana asservantur Schediasma. Friburgi Brisgoviae 1864.
11. *Scriptorum Graeciae Orthodoxae Bibliotheca selecta.* Ex Codicibus manuscriptis partim novis curis recensuit partim nunc primum eruit etc. Sect. I—VI. Friburgi Brisgoviae 1864. 1865.
12. *In Decreta Concilii Ruthenorum Zamosciensis Animadversiones theologico-canonicae.* Friburgi Brisgoviae 1865.
13. *Coelestis Urbs Jerusalem.* Aphorismen nebst einer Beilage über Hilarius von Poitiers. Freiburg im Breisgau 1866.

14. *Meletematum Romanorum Mantissa.* Ex Codicibus manuscriptis eruit, recensuit Prolegomenisque et Commentariis instruxit. Ratisbonae 1875.

15. *De Martyrologio Romano.* Parergon historico-criticum. Ratisbonae 1878.

16. *Institutionen des katholischen Kirchenrechts.* Freiburg im Breisgau 1886. Zweite, vielfach vermehrte und verbesserte Auflage. 1892.

17. *Zur Codification des canonischen Rechts.* Freiburg im Breisgau 1899.

18. *De Caesaris Baronii litterarum commercio Diatriba.* Friburgi Brisgoviae 1903.

Ernst Commer

GEDANKEN ZU DER SCHRIFT KANTS: DER EINZIG MÖGLICHE BEWEISGRUND ZU EINER DEMONSTRATION DES DASEINS GOTTES

Von Dr. EUGEN ROLFES

Wir beabsichtigen eine Prüfung des Beweisgrundes Kants mit Hereinziehung verwandter Beweisgänge, die zum Teil vielleicht unter dem Einflusse seiner Konzeption stehen.

So weit unsere Arbeit diesen letzteren Argumenten entgegentritt, die auch jetzt noch und auch von Anhängern der gesunden Philosophie verwandt werden, will sie die Apologetik von untauglichen Bestandteilen reinigen, die der Sache, der man zu dienen meint, nur schaden. So weit sie aber der Schrift Kants gilt, möchte sie als ein bescheidener Beitrag zur Würdigung seines Denkens angesehen werden. Er stand freilich, als er seine Abhandlung schrieb, noch vor seiner kritischen Periode und war noch keine vierzig Jahre alt — im Jahre 1763, er war geboren 1724 — ; gleichwohl ist es auch für diese Stufe seines Alters und seiner Entwicklung nicht ohne Reiz, seiner Spekulation kritisch zu folgen. Auch so wird er sich nicht ganz verleugnet haben, und uns geht es nicht um Einzelheiten, sondern um das Ganze seiner Beweisführung. Hier mag darum der festzustellende Fehlschlag für sein Denken überhaupt symptomatisch sein. Vielleicht wirft unsere Untersuchung auch einiges Licht auf das Verhältnis zwischen dem vorkritischen und dem kritischen Kant und die Genesis seines Systems. In einer Beziehung war er freilich, als er seinen Beweisgrund schrieb, von der späteren Unterschätzung der Vernunft weit entfernt: seinen neuen Fund, der einen

Triumph des Menschengeistes bedeuten würde, gibt er mit unverhohlener Zuversicht bekannt.

„Die Betrachtungen“, schreibt er in der Vorrede VI ff., „die ich darlege, sind die Folge eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrages hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich . . . Ich wollte nur die ersten Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchem, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübteren Händen die Zeichnung in den Teilen mehr Richtigkeit auch im ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhielte . . . . Ein kleiner Teil derer, die sich das Urteil über die Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuches und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke desselben zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urteil dem menschlichen Erkenntnis vornehmlich nutzbar ist. Was die übrigen anbelangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im großen zu übersehen, an einem oder anderem kleinen Teile grüblerisch geheftet sind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Wert des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Teilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten sein, allein ihr Urteil ist, was die Entscheidung des wahren Wertes anlangt, bei Vernünftigen von wenig Bedeutung.“

Nach diesen Worten brauchen wir übrigens wohl nicht zu fürchten, daß wir zu denen gehören, die Kant als Richter ohne weiteres ablehnen würde, da wir ja auf das Ganze gehen wollen.

Um den in Frage stehenden Beweisgrund hier gleich herzusetzen, so liegt er in der realen Möglichkeit der Dinge. Real, d. h. nicht bloß logisch, keine Möglichkeit, die bloß in den Beziehungen von Subjekt und Prädikat besteht, die vielmehr für sie selbst noch Raum läßt. Die Möglichkeit, daß etwas sei, muß immer bleiben. Sie hört aber auf, wenn gar nichts ist. Denn was ließe sich da noch denken? Also muß notwendig etwas sein. Dieses notwendig Seiende wird aber auf analytischem Wege, durch Auflösung oder

Zergliederung des Begriffes, als das göttliche Sein gefunden.

„Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird“, so lesen wir am angef. Orte, I, 2, 3, p. 20, „das ist schlechterdings unmöglich. Wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins; also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere.“

Wir sehen, daß Kant, um von der Aufhebung alles Daseins zu dem notwendigen Sein zu gelangen, über diese Zwischenstufe schreitet: Aufhebung alles Stoffes oder aller Daten für das Denken oder Urteilen. Denn diese sind ihm dasselbe wie die Data zu allem Möglichen. Das zeigt seine Erklärung 1, 2, 2, p. 18f.: „Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, daß die Möglichkeit wegfalle, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann und dem die logische Beziehung, gemäß dem Satze des Widerspruches, zukommt. Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg.“ In dieser Entwicklung liegt das Kritische des Beweisganges. Hält sie die Probe, so ist das andere nicht schwierig. Wir meinen, wenn die Aufhebung alles Daseins Aufhebung aller Denkmöglichkeit ist, so ist sie unvollziehbar. Denn immer muß sich etwas denken lassen.

Kritisch erscheint aber hier auch schon von vornherein der Umstand, daß aus Zufälligem oder seiner Verneinung, der Aufhebung alles Seins, auf Notwendiges geschlossen wird. Denn man weiß ja noch nicht, ob es notwendiges Sein gibt, und so ist nicht ausgeschlossen, daß die Aufhebung alles Seins möglich ist. Wie kann ich also schließen, daß unmöglich gar nichts existieren könne und demnach notwendig etwas existieren müsse?

Kritisch ist auch, daß ein Gottesbeweis erbracht werden will, der eine eigentliche Demonstration, ein Beweis a priori, wäre, da doch die allgemeine Ansicht keinen Gottesbeweis

a priori zuläßt. Vgl. a. a. O. p. 46f. Kant versteht aber das Wort prius und den Terminus a priori lax, vom Begriffe des Verstandes im Gegensatz zum Erfahrungsbegriff, nicht bloß von dem begrifflich Früheren. So sagt er, daß alle ontologischen Beweise a priori aus bloßen Begriffen schließen, Kritik der reinen Vernunft, von den Beweisen für das Dasein Gottes, p. 618, setzt also das a priori und aus Begriffen gleich. Indessen scheint einem solchen Verfahren entgegenzustehen, daß aus Gedachtem kein Schluß auf Wirkliches gilt.

Umgekehrt dürfte zugunsten dieses Beweises vielleicht sprechen, daß das Mögliche und das Denkliche einerlei mit dem Intelligibelen und der Wahrheit scheinen könnte und in der Geschichte des Gottesbeweises ein sehr beachtenswerter Versuch vorkommt, aus der Wahrheit, der ewigen und wandellosen, ein ewiges und wandelloses Wirkliches zu erschließen. Wir denken an den Beweis des hl. Augustin. Kleutgen zufolge hätte aber auch schon Aristoteles aus der Unwandelbarkeit des Intelligibelen auf Gott als unbewegten Beweger geschlossen.

In allerneuester Zeit wendet Geyser ein Verfahren an das an den Kantschen Beweisgrund erinnert. In seinem jüngsten Werke: Neue und alte Wege der Philosophie, schreibt er p. 286f.: „Das Verhältnis von ewiger Notwendigkeit und Dasein ist ein Gegenstand, der des tiefsten Nachdenkens wert ist. Es muß Daseiendes geben, damit das ewig Notwendige zum Dasein gelangen kann, sei es im Inhalt eines Bewußtseinsstromes, sei es als für sich seiendes Etwas. Auf der anderen Seite aber geht das ewig Notwendige allem Dasein, mindestens begrifflich, voraus. Gleichwohl versteht sich das Dasein nicht aus den ewigen Notwendigkeiten heraus; denn daraus, daß etwas möglich ist, folgt nicht, daß es wirklich ist. Es müßte ja auch, wenn dies folgte, ebenso ewig sein, wie die Möglichkeit ewig ist. Also steckt im Dasein ein Rätsel und ein tiefes Geheimnis. Welcher Weg führt von dem ewig Notwendigen zum Dasein?“

„Wir sagten vorhin, das Dasein habe seinen Ursprung nicht in dem ewig Notwendigen. Kann dieser Satz bei abschließender Betrachtung der Sachlage richtig sein? Unmöglich. Denn, wenn wirklich mit dem ewig Notwendigen nicht ein Dasein, innerlich und ewig verknüpft wäre, dann

stünden Daseiendes und ewig Notwendiges sich als etwas durchaus Fremdes gegenüber. Tatsächlich ist es aber so, daß in jedem Daseienden, realem wie bewußtem, ewige Notwendigkeiten und Möglichkeiten abgebildet sind. Dieser Sachverhalt erklärt sich nur durch eine ursprüngliche Homogenität von ewiger Notwendigkeit und Dasein. Das Dasein kann dem ewig Notwendigen nicht innerlich fremd sein, kann nicht äußerlich neben ihm bestehen. Sondern nur darum kann sich im Daseienden ewig Notwendiges finden, weil auch das Reich der ewigen Notwendigkeit ein daseiendes Reich ist. Auch die Erwägung fällt ins Gewicht, daß, wenn hie und da die ewigen Notwendigkeiten alles Daseiende beherrschen und in ihren Bann zwingen, sie erst recht Dasein haben müssen."

Auch hier wird aus der ewigen Geltung der Möglichkeiten und Notwendigkeiten auf ein notwendig Daseiendes geschlossen, wenn auch die Hauptvermittlung etwas abweicht; die zeitliche Durchdringung von Dasein und Notwendigkeit in den geschaffenen Dingen soll eine ewige Durchdringung beider in dem Schöpfer fordern. Daneben wird betont, daß die Möglichkeiten und Notwendigkeiten alles erfahrungsmäßige Wirkliche beherrschen und also wohl auch selbst nicht außerhalb der Wirklichkeit gesucht werden dürfen.

Doch wenden wir uns wieder zu Kant!

Es muß in seiner Schrift auffallen, daß er den nervus probandi immer nur kurz berührt, dagegen viel Beiwerk bringt, um seinen Beweisgrund zu empfehlen. Das geschieht einmal in der zweiten Abteilung, indem er aus gewissen Notwendigkeiten in den Dingen auf Gottes Dasein schließt, wie sein Beweisgrund aus der Notwendigkeit überhaupt, und dann in der dritten Abteilung, indem er seinen Beweis mit anderen Beweisen vergleicht.

Die Erscheinung, daß aus einer und derselben Voraussetzung mit Notwendigkeit die mannigfaltigsten Folgerungen entspringen und wiederum Notwendigkeiten einer Art sich mit solchen anderer Art zur Hervorbringung der vorteilhaftesten und weitreichendsten Wirkungen auf das beste zusammen reimen, soll, wie sie a priori aus der letzten Notwendigkeit, die Gott ist, begriffen wird, also auch a posteriori zu Gott hinführen.

Hierüber läßt sich Kant im Beschluß der vierten Betrachtung der ersten Abteilung seines Werkes p. 47 ff. folgendermaßen vernehmen:

„Weil aus dem angepriesenen Beweisgrunde erhellt, daß alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet sei, in welchem die größten Grade des Verstandes und eines Willens, der der größtmögliche Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen Alles in der äußerst möglichen Übereinstimmung sein muß, so wird daraus schon zum voraus anzunehmen sein, daß, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist das Wesen Gottes, mit seinem Willen in der größten Zusammenstimmung sein werde, nicht als wenn Gott durch seinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, sondern weil ebendieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen größten Folgen hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der ersteren fruchtbar sein kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch göttliche Natur gegeben sind, mit seiner großen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil sie mit einem übereinstimmen, so wird selbst in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen sein."

„Wenn wir aber auch durch eine reife Beurteilung der wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt werden, selbst in den notwendigen Bestimmungen ihrer inneren Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, so werden wir durch den Erkenntnisweg a posteriori auf ein einiges Prinzipium aller Möglichkeit zurückschließen können, und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings notwendigen Daseins befinden, von dem wir durch den Weg a priori anfänglich ausgegangen waren. Nunmehr soll unsere Absicht darauf gerichtet sein, zu sehen, ob selbst in der inneren Möglichkeit der Dinge eine notwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in diesem unermeßlichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen sei, damit wir daraus urteilen können,

ob die Wesen der Dinge selbst einen obersten gemeinschaftlichen Grund erkennen."

So werden dann in der zweiten Abteilung Fälle innerlicher Wohlgereimtheit oder Einheit in den Wesen der Dinge gebracht, um aus ihnen auf das Dasein Gottes als des Höchsten gemeinsamen Grundes dieser Erscheinung zu schließen. Zuerst wird p. 50 ff. die Einheit in dem Mannigfaltigen der Wesen der Dinge an den Eigenschaften des Raumes, besonders den Gesetzen des Kreises gezeigt, die zuletzt alle auf den einfachen Begriff des Kreises zurückgehen. Alle Graden, die sich aus einem beliebigen Punkt innerhalb des Kreises durchkreuzen, sind, indem sie an die Peripherie stoßen, immer in geometrischer Proportion geschnitten (51 f.). Alle Sehnen, die an den Vertikaldurchmesser stoßen, haben insgesamt das gemein, daß der freie Fall durch dieselben in gleichen Zeiten geschieht (53). Der Zirkelring zwischen zwei konzentrischen Kreisen hat eine von einer Zirkelfläche sehr verschiedene Gestalt und es kommt jedermann anfangs schwer vor, ihn in diese Figur zu verwandeln. Allein sobald ich einsehe, daß die den inneren Kreis berührende Linie, so weit gezogen, bis sie zu beiden Seiten die Peripherie des größeren Kreises schneidet, der Durchmesser dieses Zirkels sei, dessen Fläche dem Inhalte des Zirkelringes genau gleich ist, so kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äußern, wie das Gesuchte in der Natur der Sache selbst sich so leicht offenbart und meiner Bemühung hierbei fast nichts beizumessen ist (54 f.).

Zum Schlusse meint Kant, daß alle derartigen harmonischen Beziehungen in den Eigenschaften des Raumes das Gefühl auf eine ähnliche Art rühren, wie die zufälligen Schönheiten der Natur (55), um darauf an diesen Gedanken folgende Betrachtung zn knüpfen: „Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist, nach einem Grunde einer so weit erstreckten Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu fragen, soll man es denn weniger sein bei Wahrnehmung des Ebenmaßes und der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raumes? Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie notwendig ist? Ich halte dafür, sie sei es darum nur desto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes seine besondere und unabhängige Notwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenseitigen Beziehungen

haben könnte, wird man dadurch nicht ebensowohl wie durch die Harmonie in den zufälligen Anstalten der Natur, auf die Vermutung eines obersten Grundes selbst, der Wesen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlaßt?"

In demselben Sinne betrachtet Kant darauf die Gesetze der Bewegung, die er p. 63 als innerlich notwendig ansieht, so daß ohne sie keine Materie denkbar sei. Die atmosphärische Luft mag freilich zunächst der Atmung dienen, aber dieselben Eigenschaften, die sie hierfür tauglich machen, bestimmen auch ihre Bewegung beim Saugen der Nahrung seitens der jungen Tiere und unter dem Druck der Pumpwerke, bestimmen die Bildung der Wolken und den Wechsel der Winde (59 f.). Nicht bloß die Luft, sondern die Materie überhaupt folgt in ihrer Bewegung dem Gesetze des mindesten Kraftaufwandes und tritt so in ihren Wirkungen unter eine allgemeine Formel, die eine Beziehung auf Anständigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt (63). Man darf wohl glauben, daß ein so allgemeiner Zusammenhang in den einfachsten Naturen der Dinge einen weit tauglicheren Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urwesen die letzte Ursache von allem in der Welt zu erblicken, als alle Wahrnehmung verschiedener zufälliger und veränderlicher Anordnung nach besonderen Gesetzen (p. 64).

Ebenso sollen die Gebirge und Flüsse rein natürlich bloß unter dem bestimmenden Einfluß der mechanischen Gesetze enstanden sein können, p. 126 ff.

Schließlich will Kant noch die Entstehung des Weltalls, zunächst die Bildung unseres Sonnensystems, aus ursprünglich allenthalben im Weltraume verbreiteter Materie gemäß der später sogenannten Kant-Laplaceschen Hypothese rein mechanisch aus dem Newtonschen Gravitationsgesetze ableiten (7. Betrachtung, p. 149—173). Er meint (p. 151), daß solchem Versuche sonst nichts im Wege stehe, „als der Eindruck von der rührenden Größe eines solchen Naturstückes, wo die natürlichen Ursachen alle verdächtig sind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des obersten Urhebers entgegen zu sein scheint". „Allein", entgegnet er, „könnte man eben dieses nicht auch von der Mechanik sagen, wodurch ein großer Weltbau, nachdem er einmal da ist, seine Bewegungen forthin er-

hält?" Den Zweck aber, den er mit seiner Betrachtung verfolgt, spricht er in einer beigefügten Anmerkung (p. 172ff.) aus in den Worten: „Die Absicht dieser Betrachtung ist vornehmlich, um ein Beispiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unsere vorigen Beweise berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Besorgnis wegschafft, als wenn eine jede Erklärung einer großen Anstalt der Welt aus allgemeinen Naturgesetzen den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen ... Mein Zweck, insoferne er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmäßigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgesetzen fließen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld öffnet, und eine Erklärungsart wie diese oder eine andere als möglich und mit der Erkenntnis eines weisen Gottes wohl zusammenstimmend anzusehen kann bewogen werden."

Zuletzt kommt er wieder auf die Abhängigkeit aller Weltordnung von Gott zurück. „Überdies merke ich an, daß das atomistische System des Demokritus und Epikur, ungeachtet des ersten Anscheines von Ähnlichkeit, doch eine ganz verschiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unserigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber, und der Zusammenstoß, der reiche Quell so vieler Ordnung, ein Ohngefähr und ein Zufall, wozu sich nirgend ein Grund fand. Hier führt ein erkanntes und wahres Gesetz der Natur, nach einer sehr begreiflichen Voraussetzung, mit Notwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein bestimmender Grund eines Ausschlages auf Regelmäßigkeit angetroffen wird, und etwas, was die Natur im Gleise der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, so wird man auf die Vermutung eines Grundes geführt, aus dem die Notwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verstanden werden" (p. 174 f.).

In der dritten und letzten Abteilung soll nach Kants eigenen Worten dargetan werden, daß außer dem ausgeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei (p. 188). „Die Überzeugung", sagt er (p. 188f.), „von der großen Wahrheit: es ist ein Gott, wenn sie den höchsten Grad mathematischer Gewißheit haben soll, hat dieses Eigene, daß sie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und gibt dieser Be-

trachtung den Vorzug, daß die philosophischen Bemühungen sich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müssen, um die Fehler, die in der Ausführung desselben möchten eingelaufen (eingeschlichen) sein, vielmehr zu verbessern, als ihn zu verwerfen, sobald man überzeugt ist, daß keine Wahl unter mehr dergleichen möglich sei."

Kant sucht seine Behauptung auf Grund einer Einteilung auf dem Wege des Ausschlusses zu rechtfertigen.

Es gibt Gottesbeweise aus Begriffen und aus der Erfahrung: aus Begriffen, den kartesianischen und den seinigen, aus Erfahrung, den kosmologischen und den physikotheologischen. In dem kartesianischen Beweise schließt man aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens auf sein Dasein, das auch eine Vollkommenheit sein soll. Kant setzt den Fehler dieses Schlußverfahrens darein, daß das Dasein kein Prädikat, also auch kein Prädikat der Vollkommenheit und demnach durch keine Zergliederung in dem Subjektsbegriffe anzutreffen ist (p. 190 ff.). In dem kosmologischen Beweise, der aus dem Dasein der Dinge überhaupt ein unabhängiges und weiterhin notwendiges Wesen ableitet, soll der Fehler stecken, daß er zuletzt wieder in die Wege des ungültigen kartesianischen Beweises einlenkt (p. 193 ff.). Der physikotheologische Beweis endlich, aus der Zweckmäßigkeit und Schönheit der Dinge, ist zwar durchaus stichhältig und wird immer in der natürlichen Gotteserkenntnis den ersten und vornehmsten Platz behaupten, vermag aber nicht mit genügender Schärfe darzutun, daß der Welturheber unendlich weise, nur einer und Schöpfer ist (p. 196 ff.).

Dagegen meint Kant, daß seinem Beweisgrunde die Mängel der anderen Argumente nicht anhaften. Insbesondere bemerkt er Descartes gegenüber: „Der Schluß von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Dasein Gottes als einen Grund ist von ganz anderer Art (als der Schluß von dem Zusammenhang der Prädikate in einem möglichen Ding auf sein Dasein). Hier wird untersucht, ob nicht dazu, daß etwas möglich sei, irgend etwas Existierendes vorausgesetzt werden müsse, und ob dasjenige Dasein, ohne welches selbst keine innere Möglichkeit stattfindet, nicht solche Eigenschaften enthalte, als wir zusammen in dem Begriffe der Gottheit verbinden" (p. 192).

Dem physikotheologischen Beweise gegenüber aber sagt er: „Bei aller Vortrefflichkeit ist diese Beweisart

doch immer der mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig ... Dagegen, wofern wir uns nicht zu sehr schmeicheln, so scheint unser entworfener ontologischer Beweis derjenigen Schärfe fähig zu sein, die man in einer Demonstration fordert" (p. 199 bis 201).

Das ist also der Inhalt der kurzen dritten Abteilung der Kantschen Schrift.

Nachdem wir nun über das Ganze Bericht erstattet und auch auf das Für und Wider in dieser Sache schon im allgemeinen hingewiesen haben, gehen wir zur endgültigen Kritik über und fassen zuerst den Beweisgrund selbst, den Begriff, aus dem das notwendige Dasein folgen soll, ins Auge.

Dieser Begriff ist die absolute Möglichkeit des Denklichen. Es muß immer etwas gedacht werden können. Nun meint Kant, daß diese Möglichkeit ein Dasein fordere. Wenn nichts sei, könne nichts mehr gedacht werden. Auf die Richtigkeit dieses Schlusses kommt alles an. Kant sagt, wenn nichts sei, entfalle jedes Datum für das Denken. Ist das wahr? Es wäre zweifellos wahr, wenn das Denkliche, um gedacht werden zu können, wirklich sein müßte. Aber das ist offenbar nicht der Fall. Die arithmetischen und geometrischen Sätze z. B. sind wahr und eben darum Datum für das Denken, auch wenn nichts ist, was unter die Zahlen und Figuren fällt. Was die Figuren angeht, so sind sie überhaupt nach der Schärfe des Begriffes mehr gedacht als wirklich. Eine vollkommene Kreislinie hat noch niemand gezeichnet.

Wenn nun für die Denkbarkeit der Dinge nicht einmal ihre eigene Existenz etwas austrägt, wenn sie, mit anderen Worten, gedacht werden können, auch wenn sie nicht wirklich sind, warum soll dies nicht auch gelten, wenn überhaupt nichts ist? Welchen Grund hiefür wüßte Kant zu nennen? Der Wegfall aller Daten für das Denken, was er als logische Folge der Aufhebung alles Seins nennt, ist doch nur ein Wort, das besagt: wenn nichts ist, kann nichts gedacht werden. Den Beweis hierfür aber bleibt er schuldig.

In der zweiten Betrachtung der 1. Abt., Nr. 2, p. 18f., sagt er: „Wenn alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem und alle Mög-

lichkeit fällt gänzlich weg.“ — Hier ist in bezug auf die zwei letzten Folgesätze zu unterscheiden; der Satz: es ist kein Material zu Denklichem gegeben, ist wahr, wenn Gegebensein Existenz bedeutet, falsch, wenn das Sein des Intelligibelen als solchen; nur so aber wäre etwas bewiesen. Der andere Satz: alle Möglichkeit fällt weg, ist wahr von der Möglichkeit des Werdens. Denn wenn nichts ist, kann nichts werden, falsch oder unbewiesen von der Möglichkeit des Gedachtwerdens.

Er schreibt weiter p. 19: „Daß irgendeine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei. Wir haben in der Zergliederung des Begriffes vom Dasein verstanden, daß das Sein oder schlechthin Gesetztsein, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, logische Beziehungen der Prädikate zu Subjekten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Dasein bedeute. Demnach zu sagen: es existiert nichts, heißt ebensoviel als: es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessenungeachtet hinzuzufügen, es sei etwas möglich.“ — Die Behauptung, daß das Wort Sein, abgesehen von seinem Gebrauch als Kopula, nur Dasein bedeute, ist falsch. Auch das Intelligibele, die Wahrheit ist, und das genügt, um den logischen Schritt Kants von der Aufhebung der Wirklichkeit zu der Aufhebung des Seins und der Möglichkeit als Fehler zu erweisen. Wollte man aber einwenden, daß doch die Kopula als Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat nichts anderes sei als das denkliche Sein, von dem wir immer reden, so würden wir darauf verzichten, hierüber zu streiten, aber bemerken, daß dann von dieser Bedeutung von Sein als Kopula in unserem Falle nicht abgesehen werden dürfe, da sich gerade hier ein Weg auftut, auf dem man eine Möglichkeit und ein Sein findet, auch wenn man alle Wirklichkeit fortdenkt.

Endlich bringt Kant, um die unzertrennliche Verknüpfung des Wirklichen mit dem Möglichen zu erhärten, p. 20 noch eine Schlußfolgerung, die wir einem Teile nach schon zu Anfang angeführt haben: „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke.

Nun wird erstlich durch das, was sich selbst widerspricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Übereinstimmung mit dem Satze des Widerspruches, aufgehoben, daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich. Dieses ist aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daseins zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwiesen ist, kein Widerspruch. Allein wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseins; also wenn alles Dasein verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist es schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existiere."

Hier wird das Formale aller Möglichkeit dem Materialen gegenübergestellt. Nur dieses Materiale der Möglichkeit soll mit dem Dasein aufgehoben werden und diese Folge soll ergeben, daß nicht alles Dasein aufgehoben werden kann. Aber wenn uns Kant nun doch zeigen wollte, daß diese Folge eintritt, also daß nichts zu denken bleibt, wenn nichts da ist. Allein er bescheidet sich, es zu behaupten, und ganz unbefangen, als hätte er es bewiesen, gebraucht er es wie einen Trittstein, um bei dem Schlusse anzukommen, den er verfolgt, der Unmöglichkeit, daß gar nichts existiere.

Wir müssen aber auch die Auffassung beanstanden, die uns hier an der Spitze der Schlußfolgerung begegnet: „Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke." Hier verbirgt sich eine Zweideutigkeit. Gleichbedeutend sind diese Ausdrücke nur, wenn das, was alle Möglichkeit aufhebt, der Widerspruch sein soll. Widerspruch und Unmöglichkeit sind freilich dasselbe.

Anders aber ist es, wenn das, was alle Möglichkeit aufhebt, die Aufhebung alles Daseins sein soll. In diesem Falle ist zu unterscheiden. Hebt sie alle Denkmöglichkeit auf, so ist sie unmöglich. Hebt sie aber nur alle Daseinsmöglichkeit auf, so braucht sie nicht schlechterdings unmöglich zu sein, so lange ich nämlich nicht weiß, daß notwendig etwas ist. Das weiß ich aber nicht, so lange ich nicht weiß, daß Gott ist, was hier nicht vorausgesetzt werden darf, da es erst zu beweisen ist. So lange ich aber denken kann, daß kein Gott ist, kann ich auch denken, daß nichts ist, weil

alles andere nur durch ihn besteht. Was ich aber denken kann, dessen Unmöglichkeit ist für mich nicht ausgemacht. Mithin ist es in diesem Sinne falsch, daß das, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, unmöglich ist.

Kant ist also hier getäuscht worden. Er müßte, um richtig zu schließen, voraussetzen, was zu beweisen ist, die Existenz Gottes. Nur sie macht die Verneinung alles Daseins unmöglich. Abgesehen von ihr lehrt uns zwar die Erfahrung, daß etwas ist, weshalb notwendig auch etwas möglich ist, aber diese Notwendigkeit und die Unmöglichkeit des Gegenteils wird doch nur durch die Tatsache bezeugt, also a posteriori erkannt, nicht a priori begriffen. Das ist es aber, was Kant am Herzen lag: die Auffindung eines Prius als Beweisgrund für das Dasein Gottes. Dem tiefsinnigen Manne ließ, so möchten wir meinen, die Frage keine Ruhe, wie Gottes Dasein aus sich notwendig sein sollte und als notwendig einzusehen wäre. Darum suchte er nach einer Vermittlung und glaubte sie in der Notwendigkeit eines Daseins überhaupt entdeckt zu haben. Darauf scheinen auch die Worte am Schlusse seiner Arbeit hinzudeuten.

„Es ist nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Dasein mit der Wahrnehmung derjenigen Notwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegenteil vernichtigt; ein Urteil, darauf selbst die Beschaffenheit des Gegenstandes unmittelbar führen könnte. Alle anderen Dinge, welche irgend da sind, könnten auch nicht sein. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Dasein desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich ist, daß er nicht sei. Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Existenz völlig nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseins von anderer Dinge ihrem“ (p. 204 ff.).

Kant übersieht, daß nur die zufälligen Dinge uns die Möglichkeit eines Daseins bezeugen und sonach diese Möglichkeit an sich auch zufällig sein könnte. Er übersieht aber auch, daß sich die Notwendigkeit des göttlichen Daseins nicht a priori beweisen läßt. Nur wer die Wesenheit Gottes schaut, erkennt in ihr auch den Grund seines Daseins. Wir erkennen sein Dasein aus seinen Werken: er ist aller Dinge Ursache und selbst ohne Ursache, somit sich selbst Grund des Seins und notwendig seiend.

Es darf uns also ausgemacht sein, daß aus der Möglichkeit von Dingen überhaupt kein göttliches Dasein erschlossen wird: wenn Dinge möglich sind, so folgt nicht, daß etwas sein muß oder ein notwendig existierendes Wesen besteht, wie wir Gott denken.

Wir haben bisher angenommen, daß Kant, um von der Möglichkeit von Dingen zur Notwendigkeit eines Daseins zu gelangen, sich der Vermittlung des Intelligibelen bedient, als wollte er sagen: das Intelligibele muß immer bleiben und da es mit allem Dasein aufgehoben würde, so muß etwas notwendig da sein. Auf diesen Gedanken kommt man, da er neben dem Möglichen auch das Denkliche nennt oder sagt, es müsse sich immer etwas denken lassen. Entsprechend haben wir die Widerlegung gestaltet: das Denkliche fordert kein Dasein. Freilich ist die Widerlegung des Argumentes auch für den Fall vorgesehen worden, daß es nicht das Intelligibele meint, sondern nur das Mögliche im Sinne dessen, was existieren kann: die Möglichkeit von Dingen, als nicht absolut notwendig, fordert kein absolut notwendiges Dasein.

Nun ist es zwar ungewiß, ob Kant mit dem Denklichen wirklich das Intelligibele oder die Wahrheit meint; er wird vielleicht denklich gesagt haben, sofern was möglich ist, denkbar ist. Denn einmal gibt er nicht bestimmt zu verstehen, daß er das Intelligibele im Sinne hat, und dann wäre in diesem Falle in seinem Beweise das Moment der Möglichkeit von Dingen überhaupt überflüssig. Er konnte unmittelbar von der Wahrheit und ihrer notwendigen Geltung auf ein notwendiges Dasein schließen. Trotzdem durften wir schon aus einem anderen Grunde der Vorstellung begegnen, als ob ein solcher Schluß möglich wäre. Wir wissen, daß nicht bloß der hl. Augustin, sondern schon Aristoteles ungefähr so gefolgert haben sollen und daß Kleutgen hierfür als für eine Tatsache einsteht, und es mag hier die Stelle sein, auf diesen Punkt näher einzugehen.

Wir lassen also einstweilen den Beweisgrund Kants und fragen, wie es in Wirklichkeit um die Beweisgänge des hl. Augustin und des Aristoteles bestellt ist. Anschließend wird der Beweisgang Geysers berührt.

Aristoteles hat Met. XII, 6 aus der Himmelsbewegung ein erstes Bewegendes abgeleitet als ein selbst Unbewegtes

und als ein Prinzip von der Art, daß seine Substanz nicht Möglichkeit ist wie in den Geschöpfen, sondern Wirklichkeit, das ist Sein und Tätigkeit. Darauf sucht er XII, 7 zu erklären, wie dieses Prinzip — er nennt es in der Folge in demselben Kapitel Gott — alles bewegen könne, ohne selbst der Bewegung und dem Wandel zu unterliegen, und findet den Grund darin, daß es sich in der Weise des höchsten Gutes und der ersten Wahrheit bewegt. Das Gute bewegt den Willen, ihn ziehend, und das Wahre den Geist, ihn erleuchtend, ohne bewegt zu werden. Nur dann also kann Gott die unkörperlichen Sphärengeister und die Sphären selbst bewegen, ohne auch seinerseits bewegt zu werden, wenn er selbst das höchste Gut und das erste Intelligibele ist. Denn nur dann ist er in seinem Denken und Wollen von nichts als sich selbst abhängig, weil er alles in sich selbst erkennt und wegen seiner selbst will und tut.

So wird denn hier der Satz, daß ein unbewegt Bewegendes als wesenhaftes Sein und wesenhafte Tat existiert, zuerst aus der Bewegung des Himmels bewiesen und darauf der Begriff der wesenhaften Wahrheit und Güte eingeführt, um zu erklären: erstens, wie ein solches Wesen auch die Geister bewegen könne, die nach Aristoteles und der alten Astronomie die Sterne mittels der Sphären bewegten; dies soll eben durch die Macht der Wahrheit und Güte geschehen; und dann zweitens und besonders, wie es unbewegt bewegen könne, und dieses kann es, weil in einem geistigen Wesen die Tätigkeit nach außen von Gedanken und Entschlüssen kommt und in einem Wesen, das selbst der Inbegriff aller Wahrheit und Vollkommenheit ist, kein neuer Gedanke und Wille auftritt, indem es, sich selbst denkend, eben damit schon alles erkennt, was es zu erkennen fähig ist, und, sich selbst wollend oder liebend, zugleich alles will und beschließt, was es in der Zeit tut. Somit bleibt es ewig bei allem seinem Erkennen, Wollen und Tun sich selbst eigentlicher Gegenstand.

Nun soll das aber nach Kleutgen derselbe Weg sein, auf dem der hl. Augustin zur Erkenntnis Gottes zu führen pflegt (Philosophie der Vorzeit, 9. Abhandl. 1, 2, p. 704). Die Beweisführung bei Augustin beschreibt Kleutgen a. a. O., p. 703 f. mit folgenden Worten: „Es sind nicht nur die wandelbaren Erscheinungen der Körperwelt, sondern auch die Veränderungen im Geistesleben zu er-

klären. Aus denselben erkennen wir die Beschränktheit und Abhängigkeit des Geistes: er ist in seiner Tätigkeit fremdem Einflusse unterworfen. Diesen Einfluß kann nichts Körperliches, sondern nur der eigentliche Gegenstand seines Erkennens und Willens auf ihn üben, also das Wahre und Gute; aber nicht so, wie es in den wandelbaren Dingen erscheint, sondern wie es durch die Vernunft in der Abstraktion erfaßt wird. Und hier erst, in dem eigentlichen Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis und des vernünftigen Begehrens, finden wir ein in sich Unwandelbares, das anderes, nämlich den Geist, und durch ihn die Körper verändert. Aber dieses viele Wahre und Gute, das unseren Geist bewegt, kann so wie es vor unserem Geiste steht — in seiner Allgemeinheit — nicht wirklich sein und doch muß es in einer Wirklichkeit seinen Grund haben: denn wir erkennen mit voller Klarheit und Gewißheit, daß es wahr, ewig und unwandelbar ist. Eben deshalb aber, weil es nicht bloß wahr, sondern auch ewig und unwandelbar ist, kann das Wirkliche, worin es gründet, nichts von all dem sein, was entsteht und vergeht und dem Wandel unterliegt. So muß es also außer und über dieser veränderlichen Welt ein Wirkliches geben, worin alles Wahre und Gute, das als Gegenstand Ursache unseres Erkennens und Wollens ist, seinen Grund hat, und dies Wirkliche muß ewig und unwandelbar sein. Weil ferner das Wahre und Gute, das wir erkennen, zugleich die bleibenden Gesetze alles Veränderlichen enthält, so muß von jenem Wesen, durch welches es Bestand hat, Himmel und Erde mit allem, was in ihnen ist und geschieht, abhängig sein. Dieses wirkliche Wesen also, das, selbst unwandelbar und unabhängig, durch die Macht der Wahrheit und Güte alles bewegt und alles beherrscht, nennen wir Gott."

Nach dieser Darstellung schlösse also Augustin aus der ewigen Geltung der Wahrheit auf ein ewiges und wandelloses Wirkliches, Gott, als Grund dieser ihrer Geltung und, wenn man unter den Belegstellen bei Augustin z. B. das zweite Buch der Schrift von der Willensfreiheit liest, so könnte man versucht sein, der Auslegung Kleutgens beizupflichten. Augustin setzt dort voraus, daß, wenn etwas über unseren Geist erhaben ist, dieses entweder selbst Gott ist, dann nämlich, wenn nichts Höheres

existiert als eben dieses und sonst dieses Höhere Gott ist, und nachdem er gezeigt hat, daß die Wahrheit über unseren Geist erhaben ist, da wir nicht über sie, sondern nach ihr über alles andere, auch unsere eigenen Handlungen urteilen, so erklärt er im Kapitel 15, daß der Vernunftbeweis für das Dasein Gottes hiermit rechtmäßig erbracht sei.

Von dem Beweise Augustins sagt nun Kleutgen p. 704: „Es sind dieselben Gedanken, die wir bei Aristoteles finden.“ Aber das Verfahren des Kirchenvaters ist ohne allen Zweifel von dem aristotelischen ganz und gar verschieden. Aristoteles geht, wie wir soeben gesehen haben, von der empirischen Bewegung aus. Aus ihr folgert er das Dasein der lauteren Wirklichkeit. Diese erweist sich ihm dann als die lautere Wahrheit und das lautere, lebendige und selige Erkennen und Schauen und somit als das Wesen aller Wesen, das wir Gott nennen (Met. 12, 7, 1072*b*, 14—30). Augustin hingegen folgert aus der Erfahrung, die wir von unserem geistigen Leben machen, zuerst, daß es eine ewig gültige Wahrheit gibt, die nicht bloß unser Geistesleben, sondern alles Sein und Geschehen beherrscht. Diese Wahrheit scheint er dann ohne weiteres Gott gleichzusetzen, wenigstens falls nicht noch etwas Höheres als sie sein sollte, was dann letzthin Gott wäre.

Wir sagten, Augustin scheine ohne weiteres die Wahrheit Gott gleichzusetzen. Man sieht ihn nicht zwischen der Wahrheit, nach der wir urteilen und handeln, und der subsistierenden Wahrheit, die Gott ist, vermitteln. Kleutgen zwar sucht diese Vermittlung aus dem Seinigen herzustellen, indem er sagt, die Wahrheit könne so, wie sie vor unserem Geiste steht, nicht wirklich sein, sie müsse aber in einem Wirklichen ihren Grund haben. Aber gerade das weiß er nicht einleuchtend zu machen. Die abstrakten Urteile setzen nichts Wirkliches, sondern nur ein Subjekt der Aussage voraus, gleichgültig, ob es existiert oder nicht.

Kleutgen weist freilich p. 705 auch darauf hin, daß Aristoteles von einer Ordnung des Intelligibelen rede, vermöge deren das Akzidenz aus der Substanz, das Zusammengesetzte aus dem Einfachen und das Mögliche aus dem Wirklichen erkannt werde und demnach die Substanz, das Einfache und das Wirkliche, das erste Intelligibele sei (vgl. bei Aristoteles Met. XII, 7, 1072*a*, 31 f.). Aber ab-

gesehen davon, daß man diese Gedanken bei Augustin nicht findet, so haben sie auch bei Aristoteles einen ganz anderen Zweck, als etwa einen Weg zu zeigen, auf dem aus der gedachten Wahrheit in unseren Urteilen die wesenhafte Wahrheit, die für sich besteht, zuerst gefunden würde. Daß der erste Beweger Substanz, einfach in seiner Natur und aktuell in seinem Sein ist, hat Aristoteles schon im sechsten Kapitel festgestellt. Im siebenten will er noch zeigen, daß er auch die erste Wahrheit ist, und das folgt freilich auf einleuchtende Weise aus der von ihm nachgewiesenen Ordnung des Intelligibelen.

Der Weg, auf dem Augustin Gott findet, ist also mit nichten der Weg des Aristoteles. Aber er wäre auch, im Sinne Kleutgens verstanden, nicht gültig. Aus der ewigen Geltung der Wahrheit läßt sich, wie wir gesehen haben, die Folgerung, daß ein ewiges Wirkliches ist, nicht rechtmäßig ableiten.

Nach allem Bisherigen müssen wir nun auch erklären, daß wir den oben bezeichneten Gedankengang Geysers ablehnen, möge er nun unter dem Reiche der ewigen Möglichkeiten und Notwendigkeiten, das ihn zur Erkenntnis des unendlichen Geistes führt, das Intelligibele oder was sonst immer verstehen.

Geyser betont ähnlich wie Kleutgen, daß das Ideale vermöge seiner inneren Notwendigkeit die unabänderlichen Gesetze alles Wirklichen enthält, aber daraus folgt nicht, daß es ein Wesen gibt, in dem das Dasein und die Notwendigkeit eins sind. Wenn etwas ist, sei es Gott oder ein Geschöpf, so müssen sich in ihm die Gesetze alles Seins und Denkens erfüllen, aber darum braucht nicht umgekehrt, wenn sie gelten, etwas zu sein. Das Dasein fordert die Idee, aber die Idee fordert nicht das Dasein. Man kann nicht sagen, daß aber die Verknüpfung der idealen Notwendigkeit, der ewigen, mit dem zeitlichen Dasein einen Grund fordert. Das täte sie, wenn sie zufällig wäre. Zufällig ist aber nur das zeitliche, geschöpfliche Dasein selbst, das sonach der Erklärung harrt. Daß es aber, um mit Geyser am angeführten Orte zu reden, in den Bann ewiger Notwendigkeiten gezwungen ist, das ist nicht zufällig, sondern kann gar nicht anders sein, wie uns das Bewußtsein auf das bestimmteste bezeugt, und bedarf darum keiner Erklärung.

Wir können aber diesen Teil unseres Aufsatzes nicht verabschieden, ohne eine Bemerkung bezüglich des Gottesbeweises des hl. Augustin zu machen. Man tut wohl dem Kirchenvater mit der Annahme unrecht, als habe er so einfachhin aus der unwandelbaren Wahrheit der Denkgesetze das Dasein einer unwandelbaren Substanz gefolgert. Ein Mann wie Augustin konnte diese abstrakten und toten Normen keinen Augenblick, auch nicht bedingungsweise, Gott gleichsetzen, wie er es in der Erklärung zu tun scheint, daß entweder die Wahrheit selbst Gott ist oder daß noch etwas Höheres als die Wahrheit existieren und dieses dann Gott sein muß (vgl. De lib. arbitrio II, 6). Beispiele für die ewige Geltung der Wahrheit sind Augustin die Sätze der praktischen Vernunft, etwa daß man das Ewige dem Zeitlichen vorziehen muß, und der Zahlenlehre, etwa daß sieben und drei zehn sind (ibid. II, 12, 34). Was heißt es doch, dergleichen Sätze Gott gleichzustellen?

Wir glauben also mit Rücksicht auf das Ganze der Lehre Augustins in der Annahme nicht fehlzugehen, daß er die Wahrheit, von der er redet, nicht getrennt für sich faßt, sondern als Inhalt und Norm unserer denkenden Seele, die eigens auf ihre Erkenntnis eingerichtet ist. Die Macht der Wahrheit über unseren Geist ist nur daraus erklärlich, daß er von Gott für ihre Erkenntnis erschaffen ist. Darum kann man auch sagen, daß Gott selbst es ist, der uns in der Wahrheit gegenübertritt. Die subsistierende Wahrheit offenbart sich in der abstrakten Wahrheit durch die unbedingte Herrschaft, die diese über unseren Geist ausübt. Darum betont Augustin auch, daß wir nicht über die Wahrheit, sondern nach ihr urteilen, während wir über das Körperliche und selbst über unsere eigene Seele als wirkliche Richter sprechen. „Über die Körper“, sagt er, „urteilen wir so, wenn wir sagen, daß etwas nicht so weiß oder so viereckig ist, wie es sein sollte, und über die Seele, wenn wir sagen, daß einer nicht recht geschickt oder milde ist. Und wir fällen diese Urteile nach jenen inneren Regeln der Wahrheit, die wir gemeinschaftlich voraussehen, über sie selbst aber urteilt man in keiner Weise (a. a. O. II, 12, 34).

Augustin ist hier von Plato abhängig, der im Staat 6, 508 *E* Gott oder die Idee des Guten als die intelligibele und über alle Wesenheit erhabene Sonne bezeichnet, die

den Dingen gibt, daß sie wahr sind, und unserem Verstande, daß er versteht, wie die erschaffene Sonne die Dinge licht und das Auge sehend macht (507 *C*). Wie der Einklang zwischen Auge und Licht auf einen gemeinsamen Schöpfer beider hinweist (ebenda), so tut das auch in gleicher Weise der Einklang zwischen dem Intelligibelen und unserer Intelligenz: sie fließen beide aus der gleichen göttlichen Quelle. Man kann darum auch in gewissem Sinne die Wahrheit Gott nennen, wie man auch das Licht, das die Dinge bescheint, selbst Sonne nennt. Im eigentlichen Sinne aber ist sie nicht Gott, wie auch Plato (ibid. 509 *A*) will, daß sie zwar die Art des Guten an sich habe, nicht aber selbst das wesenhafte Gute sei.

Das wäre also etwa der Sinn des Gottesbeweises, den wir bei Augustin finden. Nur im Vorbeigehen möchten wir noch bemerken, daß wir auch bei Baeumker einer Deutung der Idee Augustins begegnen, die mit der Auffassung Kleutgens verwandt scheint und eine Voraussetzung zugrunde legt, die sich einigermaßen mit dem Geyserschen Gedanken trifft, weshalb sie auch ähnlichen Bedenken unterliegt. Wir wollen nur den betreffenden Text aus der neuesten Schrift dieses Gelehrten: Roger Bacons Naturphilosophie, Münster, Aschendorff, p. 36 f. hersetzen.

„Es ist das (in welchem Sinne man von einer Ewigkeit und Notwendigkeit des Begriffes reden könne) eine Frage, die nicht nur die Scholastik beschäftigte, sondern auch in der philosophischen Bewegung der Gegenwart eine nicht geringe Rolle spielt. Hier tritt sie gewöhnlich als das Problem des „Geltens" auf, als die Frage, inwieweit man Wahrheitswerten, Sittlichkeitswerten, vielleicht auch Schönheitswerten, unabhängig von den tatsächlichen Erkenntnisakten des Individuums eine ewige Geltung zuschreiben kann . . . Was dieses sachliche Problem anlangt, so bin ich der Überzeugung, daß metaphysisch die ewige Geltung der Wahrheit auf die positive Ewigkeit und Sichselbstgleichheit des schöpferischen Geistes zurückführt. Ist dies doch der Grundgedanke des „noologischen" Gottesbeweises, dessen Begründung innerhalb der christlichen Spekulation eine bleibende Tat Augustins war."

Wir kommen jetzt wieder auf Kant zurück.

In bezug auf die Art, wie er noch in der ersten Abteilung seiner Schrift in der dritten und vierten Betrach-

tung in dem vermeintlich bewiesenen Notwendigen Gott zu finden glaubt, wollen wir nur einfach berichten.

Das notwendige Wesen soll nur eines sein, weil es den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält. (3. Betr., Nr. 3). Es ist einfach, weil, falls es Teile hätte, nur einer unabhängig und die anderen von diesem abhängig und demnach nur als Folgen möglich wären und nicht als Nebenteile zu ihm gehörten (Nr. 4). Es ist unveränderlich und ewig; unveränderlich, weil es, wie alles Wirkliche, in sich bestimmt und nur in dieser Bestimmtheit der Grund wie aller, so auch der eigenen Möglichkeit ist und demnach mit dem Verluste seiner Bestimmtheit aufhörte, möglich zu sein; ewig, weil es notwendig und demnach immer ohne Anfang und ohne Ende ist (Nr. 5). Es ist das allerrealste und allgenügsame Wesen, da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen sein müssen, entweder als seine Bestimmungen oder als Kraft, etwas außer sich zu setzen (Nr. 6). Es ist aber auch Geist. Denn Geistigkeit bedeutet Einfachheit, bedeutet Vollkommenheit ohne Zusatz von Unvollkommenheit, Vollkommenheit, die durch keine andere Realität ersetzt werden kann. Geist leuchtet aus der Ordnung und Schönheit der Welt und muß darum auch in der höchsten Ursache anzutreffen sein (4. Betr., Nr. 1). Und so ist denn das gedachte Wesen nach allem diesem Gott. Denn es existiert notwendig, ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenügsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen.

Wir treten nunmehr an die zweite, unverhältnismäßig umfangreiche Abteilung heran, um zu sehen, ob Kant hier die Probe der Kritik besser besteht. Es bedarf bezüglich der Frage, die uns hier beschäftigt, nicht vieler Worte, daß es nicht der Fall ist. Die von ihm in der ersten Betrachtung dieser Abteilung angeführten Notwendigkeiten in der Geometrie und Mechanik versagen, wenn sie das Dasein Gottes erhärten sollen, ebenso wie das Notwendige überhaupt, das er aus dem Möglichen erschlossen habe, und wäre dies auch nicht so, so hätten wir doch hier einen anderen Beweis, der über den ersten nichts entschiede.

In der Tat! Wem fiele es ein, z. B. aus den Eigenschaften des Kreises, die nicht zu seiner Definition gehören, aber sämtlich mit innerer Notwendigkeit aus ihr folgen, ein über-

räumliches und überweltliches Prinzip abzuleiten, als ob die Harmonie von Einheit und Vielheit in den Sätzen vom Kreise nur aus ihr zu begreifen wäre? Man sieht angesichts der Natur des Kreises nicht ein, wie es anders sein sollte, und es wäre Verstiegenheit des Denkens, wollte man hier noch nach Gründen fragen. Ebensowenig sieht man aber ein, wie Gott als Urbild die geometrischen Gesetze als Abbild begreiflicher machen sollte. Denn darauf scheinen doch die Erklärungen Kants hinauszulaufen. Auch hier sagen wir wieder: bei denen, die Gottes Wesenheit schauen, mag das der Fall sein. Denn auch der Raum mit seinen Gesetzen gründet auf der göttlichen Unermeßlichkeit, die aus seinem Wesen fließt. Bei uns ist es sicher nicht so.

Ganz dasselbe gilt von der Notwendigkeit, die den Bewegungsgesetzen eigen sein soll. Sind sie wirklich, wie Kant will, der Materie innerlich notwendig, so kann aus ihnen kein Schluß auf ein überweltliches Prinzip als Urheber gezogen werden. Dies kann nur dann geschehen, wenn sie zufällig sind, d. h. neben anderen möglichen bestehen, da in diesem Falle die durch sie begründete gute Ordnung in der Welt eine Erklärung fordert. Kant nennt freilich die mechanischen Gesetze auch wieder zufällig, aber in einem Sinne, den sonst niemand mit diesem Worte verbindet. Sie sollen es, wie er sagt, im Realverstande sein, soferne es zufällig ist, daß die Materie, die von Gott frei geschaffene, existiert und den Bewegungsgesetzen ein Feld ihrer Geltung bietet. Man möge die auch sonst interessante und lesenswerte Stelle, wo er sich in dieser Weise ausspricht, bei ihm selbst nachsehen (erste Betrachtung der 2. Abt., Nr. 2, p. 63—66). Für die Wiedergabe an diesem Orte ist sie zu lang.

Wir übergehen das, was Kant von der mechanischen Entstehung der Berge und Flüsse sagt und kommen zur Kosmogonie. Auch die Erklärung der Bildung und Bewegung der Weltkörper aus rein mechanischen Ursachen beseitigt ein großes Stück schöpferischer Weisheit, statt daß sie um so dringender ein vollkommenes Urwesen als letzte Ursache der Weltordnung forderte, wie Kant Wort haben will. Mit der Einsicht, daß lediglich mechanische Notwendigkeiten diese Ordnung mit sich gebracht hätten, würden sofort die Schauer der Ehrfurcht, die uns jetzt beim Anblick des gestirnten Himmels befallen und die auch Kant empfunden

hat, zum Schweigen gebracht werden. Und gewiß, wenn die Schrift in Übereinstimmung mit allem natürlichen Gefühl sagt: coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum (Ps. 18, 2), so hat sie dabei an keine mechanischen Notwendigkeiten, die uns auf ein einiges Prinzip führen, gedacht.

Mit den mechanischen Gesetzen ist aber auch die Entstehung des Weltgebäudes tatsächlich nicht erklärt.

Denn erstens mußte die das Universum ursprünglich erfüllende Materie, von der Kant redet, sich zu Anfang in einer sehr kunstreichen Spannung befinden, um sich schrittweise zu der gegenwärtigen so geordneten und schönen Welt zu gestalten. Das wird von ihm übersehen. Er postuliert auch eine ursprüngliche Bewegung der Materie, obgleich sie wegen ihrer Trägheit gegen Ruhe und Bewegung indifferent ist. „Die Kraft“, schreibt er p. 150, „dadurch die Himmelkörper gezogen werden, ist allem Ansehen nach eine der Materie eigene Grundkraft, darf also und kann nicht erklärt werden.“ Aber warum war nicht im Anfang bei vollkommenem Gleichgewicht der Kräfte vollkommene Ruhe, da jedes Stoffteilchen so stark zog als es gezogen wurde? Hierbei sehen wir davon ab, daß in dem ungeheuren Raume, der von der Sonne bis zum äußersten Planeten reicht, der in ihm zerstreute Stoff der späteren Körper unseres Sonnensystems kaum einer gegenseitigen Anziehung fähig sein konnte, da die Zugkraft mit der Entfernung abnimmt.

Zweitens. Warum hat die Erde gerade diejenige Entfernung von der Sonne, die das Leben auf ihr ermöglicht, indem bei ihr ihre Temperatur weder zu hoch noch zu niedrig ist? Daß da der blinde Zufall gewaltet hätte, da doch an sich so viele andere Abstände möglich waren, ist nicht zu glauben. Dasselbe gilt von der Neigung der Erdbahn zu dem Sonnenäquator.

Endlich erklären die Bewegungsgesetze nicht, warum die Erde mit fruchtbarem Grund bedeckt ist, während die Sonne durch ihre Kräfte die anderen Bedingungen des Wachstums erfüllt. Ebensowenig erklären sie den Bestand der irdischen Atmosphäre. Vgl. Gutberlet, Der Kosmos, 3. Kap., § 3, p. 198—202, und Gredt, Elem. Philos. I, p. 296 sq.

So bleibt es denn dabei, daß das Weltgebäude seine Einrichtung nicht durch blinde mechanische Notwendig-

keit, sondern durch frei getroffene Bestimmung und Veranstaltung hat.

Wir sagten vorhin noch, daß die mechanischen und geometrischen Notwendigkeiten, selbst wenn sie einen Gottesbeweis abgeben, den Kantschen Beweisgrund unberührt lassen würden. Sie sind ja etwas ganz anderes als die Notwendigkeit eines Daseins überhaupt und können darum auch dem Kantschen Beweisgrund nicht aufhelfen. Das hat aber wohl auch Kant selbst nicht gedacht. Er unterscheidet ja beide Beweise von einander und mußte wissen, daß wenn beide dasselbe ergeben, darum noch nicht beide richtig schließen. Er scheint in der zweiten Abteilung nur die Fruchtbarkeit des Begriffes der Notwendigkeit veranschaulichen zu wollen, wie er sie ja auch überschrieben hat: Von dem weitläufigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist. Demgemäß sollen wohl die beiden Notwendigkeiten sich gegenseitig bestätigen. Aber wie, das kann die Auseinandersetzung des Philosophen nicht klar machen: Die Notwendigkeit im Endlichen wird ohne Gott, und ihr Einklang, von dem wir hören, ohne seine Einheit und Einfachheit begriffen.

Wir schreiten nun zur letzten Abteilung.

Sie ist ein Vorspiel zur späteren Kritik der Gottesbeweise in dem Hauptwerke Kants. Schon damals aber muß er sich stark gefühlt haben. wenn er diese Abteilung mit der schon erwähnten Aufschrift versehen konnte: Worin dargetan wird, daß außer dem angeführten Beweisgrund kein anderer zu einer Demonstration vom Dasein Gottes möglich sei.

Er beginnt, wie in der Kritik der reinen Vernunft, mit einer Einteilung aller möglichen Beweisgründe vom Dasein Gottes, nur kennt er dort nur noch drei Beweisarten, von dem früheren Versuch spricht er nicht mehr: wohl eine stillschweigende Selbstberichtigung; vgl. Krit. d. r. V., 2. Aufl., p. 618.

„Alle Beweisgründe für das Dasein Gottes“, so sagt er uns, „können nur entweder aus den Verstandsbegriffen des bloß Möglichen oder aus dem Erfahrungsbegriffe des Existierenden hergenommen werden. In dem ersteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Dasein Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Existenz als einen Grund

geschlossen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, dessen Dasein wir erfahren, bloß auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache, vermittelst der Zergliederung dieses Begriffes aber auf die göttlichen Eigenschaften derselben geschlossen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, sowohl das Dasein als auch die Eigenschaften desselben unmittelbar gefolgert" (p. 189 f.).

Diese Einteilung ist nach Kants Art etwas aprioristisch. Die Erfahrung, nämlich die Geschichte der Gottesbeweise, lehrt, daß es vier Gottesbeweise a posteriori gibt, nach den vier Ursachen des Aristoteles: erstens den Beweis aus der bewegenden und der wirkenden Ursache, zweitens den aus der Materialursache oder aus der Kontingenz der Dinge, drittens den aus der Formalursache oder den Graden der Dinge und endlich viertens den aus der Zweckursache oder der guten Einrichtung der Dinge.

Doch sehen wir hiervon ab und wenden wir uns gleich zu der Kritik Kants an dem ersten der von ihm angeführten Beweise. Es ist der ontologische Beweis des Descartes. Kant schreibt: „Wenn aus dem Begriffe des bloß Möglichen als einem Grunde das Dasein als eine Folgerung soll geschlossen werden, so muß durch die Zergliederung dieses Begriffes die gedachte Existenz darin können angetroffen werden; denn es gibt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen, als durch die logische Auflösung. Alsdann müßte aber das Dasein wie ein Prädikat in dem Möglichen enthalten sein. Da dieses nun nach der ersten Betrachtung der ersten Abteilung nimmermehr stattfindet, so erhellt, daß ein Beweis der Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich sei."

„Indessen haben wir einen berühmten Beweis, der auf diesem Grund erbaut ist, nämlich den sogenannten kartesianischen. Man erdenkt sich zuvörderst einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt. Nun nimmt man an, das Dasein sei auch eine Vollkommenheit der Dinge, also schließt man aus der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf seine Existenz. Ebenso könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenste ihrer Art vorgestellt wird, zum Exempel daraus allein schon, daß eine vollkommenste Welt zu gedenken ist, auf ihr Dasein schließen. Allein ohne mich in eine um-

ständliche Widerlegung dieses Beweises einzulassen, welche man schon bei anderen antrifft, so beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieses Werkes ist erklärt worden, daß nämlich das Dasein gar kein Prädikat, mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit sei, und daher aus einer Erklärung, welche eine willkürliche Vereinbarung verschiedener Prädikate enthält, um den Begriff von irgendeinem möglichen Dinge auszumachen, nimmermehr auf das Dasein dieses Dinges, und folglich auch nicht auf das Dasein Gottes könne geschlossen werden" (p. 190 ff.).

Kant betont also, daß das Dasein kein Prädikat ist. Diese auffallende Idee scheint aber die Sache eher zu verdunkeln als aufzuhellen. Er hätte, nachdem er damit angefangen hatte, zu sagen: es gibt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe, als durch die logische Auflösung, so fortfahren sollen: aus einem Begriffe folgt aber kein Dasein außerhalb des denkenden Geistes. Daß das übersehen wird, darin liegt der Fehler des kritisierten Beweises. Wenn ich über hundert Franks verfüge, verfüge ich freilich auch über achtzig Mark; denn diese Werte sind sich gleich; solange aber der Besitz der hundert Franks von mir nur gedacht wird, wird es auch der Besitz von achtzig Mark, und einem Gläubiger, dem ich so viel schuldete, könnte ich nicht bezahlen. Aus einem Begriffe läßt sich nicht auf Wirkliches schließen. So schließt auch der Begriff von Gott, da er alle Vollkommenheit einschließt, auch das Dasein ein: ich kann mir Gott nicht als das vollkommenste Wesen denken, ohne ihn als daseiend, notwendig daseiend, zu denken, aber daraus folgt nicht, daß ich Gott nicht als das vollkommenste Wesen denken kann, ohne daß er ist. So komme ich denn, wenn ich vom Begriffe und von dem Gedachten ausgehe, niemals über den Bannkreis des bloß Gedachten hinaus.

Aber sollte sich nun hiermit nicht auch Kants Beweisgrund selbst als Sophisma enthüllen? Zweifellos! Die Möglichkeit, daß etwas sei, ist auch etwas bloß Gedachtes, solange sie nicht aus der Erfahrung abgeleitet wird, ein Verstandesbegriff, wie wir ihn selbst sagen hörten, als er, die Gottesbeweise einteilend, seinen Beweisgrund auch unter die aus den Verstandesbegriffen hergenommenen zählte. Wie kann man also aus ihr ein Dasein, und gar ein notwendiges, ableiten?

Vergeblich sucht man bei Kant auf diesen Einwurf eine Antwort (p. 192 f.). Ein Unterschied zwischen seinem und Descartes' Argumente besteht ja: Descartes schließt aus dem logischen Widerspruch der Prädikate absolute Vollkommenheit oder Allgenügsamkeit und Nichtexistenz auf die extramentale Existenz Gottes, Kant schließt auf eben diese aus der Unmöglichkeit, daß überhaupt nichts da sein soll. Somit fußt er nicht wie Descartes auf einer logischen oder formalen Unmöglichkeit. Aber seine Unmöglichkeit, nenne man sie, wie man will, ist darum nicht minder ein bloßer Verstandesbegriff, den er ohne Rücksicht auf irgendeine Erfahrung gewinnt, und hierin liegt der gemeinsame und gleiche Fehler beider Argumente. Kant weiß aber zu seiner Rechtfertigung nur auf seine von uns schon erwogenen Ausführungen in der ersten Abteilung seiner Schrift zu verweisen. „Es ist", meint er, „nur die innere Möglichkeit selbst, von der erkannt werden soll, daß sie irgendein Dasein voraussetze, und nicht die besonderen Prädikate, dadurch sich ein Mögliches von den anderen unterscheidet; denn der Unterschied der Prädikate findet auch beim bloß Möglichen statt und bezeichnet niemals etwas Existierendes. Demnach würde auf die erwähnte Art aus der inneren Möglichkeit alles Denklichen ein göttliches Dasein gefolgert werden müssen. Daß dieses geschehen könne, ist in der ganzen ersten Abteilung dieses Werkes bewiesen worden" (p. 193).

Die Kritik Kants an dem kosmologischen Argument ist schwer verständlich. Er beanstandet den Schluß von dem notwendigen auf das realste Wesen. Wenn man von der Notwendigkeit auf die Vollkommenheit schließe, so müsse man auch umgekehrt von der Vollkommenheit auf die Notwendigkeit schließen können und mithin den falschen kartesianischen Beweis gelten lassen. Außerdem habe man dann den Schluß von den Dingen der Erfahrung auf ein notwendiges Wesen nicht nötig, da ja dem beabsichtigten Beweise einzig der Verstandesbegriff der Notwendigkeit zugrunde liege (III, 3, p. 194 ff.).

Aber eben dieses macht den Unterschied; man fußt in dem kosmologischen Beweisverfahren eben nicht auf einem bloß gedachten und möglichen Begriff, sondern auf etwas, was durch die Erfahrungstatsachen für die Vernunft gewährleistet ist: ein unabhängiges, notwendiges Dasein. Von

dem so Daseienden sagt mir dann die denkende Überlegung, wenn auch nicht etwa sofort, daß es vollkommen, so doch, daß es Gott sein muß, was zu einem Gottesbeweise genügt.

Es verschlägt darum nichts, wenn der Schluß von der Notwendigkeit auf die Vollkommenheit auch den umgekehrten Schluß von der Vollkommenheit auf die Notwendigkeit des Daseins rechtfertigt: die Notwendigkeit, von der jener Schluß ausgeht, kommt ja einem Wesen zu, dessen Dasein erwiesen ist. Im ontologischen Beweis geht man von einer Vollkommenheit aus, die bloß gedacht ist und darum rechtmäßig auch nur auf eine gedachte Notwendigkeit führt. Wenn wir die Vollkommenheit der göttlichen Natur sähen, würden wir erkennen, daß sie ihr Dasein, das wir vor uns hätten, notwendig fordert, weil das Dasein, und zwar das notwendige, auch zur Vollkommenheit gehört, ja sie recht eigentlich ausmacht.

Um den Begriff des notwendigen Daseins und damit den auf ihm fußenden Beweis um sein Ansehen zu bringen, führt Kant in der Kritik der reinen Vernunft mit vielen Worten und nicht ohne Rhetorik aus, daß das absolut Notwendige ein bloßes Ideal der Vernunft und anderseits wieder eine unvollziehbare Vorstellung ist, ein Gedanke also, bei dem sich eigentlich nichts denken läßt (p. 638 bis 648 d. 2. Aufl.). Man suche, meint er, nach einer letzten Bedingung der zufälligen Dinge, der kontingenten Welt, denke sie als ein absolut Notwendiges und dieses wieder ganz unpassend als ein logisch Notwendiges wie bei der Beziehung der Begriffe, da es sich doch hier nur um ein Dasein handle, wo von keiner Beziehung auf ein anderes die Rede sein könne, da es ja ganz und gar unbedingt sein solle.

Allein die Sache liegt anders.

Da es bei der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum eine letzte unabhängige Ursache der Dinge geben muß, so besteht sie notwendig durch sich selbst kraft ihres Wesens. Ihr Wesen ist Dasein und, nebenbei bemerkt, eben damit auch Vollkommenheit, da im Dasein keine Unvollkommenheit liegt wie in jeder endlichen Natur. Man mag sich nun immerhin die Beziehung von Wesenheit und Dasein in Gott nach Analogie der logischen Beziehung zwischen Grund und Folge denken. Aber wir sind uns

bewußt, daß wir uns dieser Analogie nur als eines Notbehelfes bedienen. In dem schlechthin einfachen Wesen gibt es keinen Unterschied und darum auch keine reale Beziehung zwischen Wesenheit und Dasein; sie sind in ihm eins und dasselbe. Wir denken uns nur das Wesen gegenüber dem Dasein als das Frühere und den Grund.

Wenn wir aber an dieser Idee Anstoß nehmen, so vergessen wir die Schranken unserer Erkenntnis. Sie liegen in der göttlichen Natur. Wir erkennen, daß Gott, aber nicht, was er ist, daß er notwendig ist, aber nicht, wie er es ist. Wir müßten, wir wiederholen es, eine anschauliche Erkenntnis seiner Wesenheit haben, um die innere Notwendigkeit seines Daseins zu begreifen, weshalb auch alle Versuche, sie durch irgendeinen Beweisgrund aus Begriffen zu fassen, mißlingen.

An letzter Stelle haben wir noch die Kritik Kants an dem teleologischen oder von ihm physikotheologisch genannten Argument zu prüfen, das er übrigens in seinem Beweisgrund als das kosmologische bezeichnet. „Man erlaube mir“, sagt er hier, „daß ich den zweiten (Beweis, eben den teleologischen) den kosmologischen nenne“ (p. 199). Er übersieht, welches die Aufgabe des Gottesbeweises ist; sie ist nicht, alle Eigenschaften Gottes mitzubeweisen, sondern ihn unter einem unterscheidenden Merkmal als daseiend erkennen zu lassen. Nicht einmal, daß er nur einer ist, noch weniger, daß er allweise, allmächtig und Schöpfer ist, braucht der Gottesbeweis sofort einleuchtend zu machen. Das muß, um Verwirrung zu vermeiden, der weiteren Untersuchung vorbehalten werden. Was Gott ist, ist eine andere Frage wie ob er ist. Ergibt der teleologische Beweis das Dasein eines weisen, mächtigen und gütigen Urhebers der Welt, so hat er genug getan, die Vollkommenheit und Unendlichkeit Gottes ergibt sich daraus, daß er nach Ausweis des Beweises ex contingentia mundi das Sein ist, und aus der Unendlichkeit seines Wesens folgt wieder die Unendlichkeit seiner Weisheit, Macht und Güte. Aus der unendlichen Seinsfülle in Gott erkennt man auch, daß er nur einer ist. Freilich hat Kant, da er den Kontingenzbeweis nicht gelten lassen will, sich selbst den Weg zu allen diesen Schlüssen verlegt. Aber er bleibt auch damit hinter der Wahrheit zurück, daß er, wo er von dem teleologischen Argumente redet, es immer

nur einen Urheber der Welt und ein Wesen von großer Macht als bestehend erhärten läßt, womit stillschweigend gesagt ist, daß es Gott nicht als allmächtigen Schöpfer erweisen kann. Die Weltordnung beruht auf den Formen der Dinge, es gibt aber ebensowohl substantiale als akzidentelle Formen. Die Lebensprinzipe der Pflanzen, Tiere und Menschen, ihre Seelen, begründen ihr eigentliches Sein. In dem Lebendigen ist das Leben sein Sein. Auch sehen wir die Organismen sich durch die Aufnahme des Stoffes in der Weise selbst bilden, daß sie die tote Materie der alten Seinsweise entkleiden und zu der eigenen emporheben: in dem Lebenden ist der Stoff lebendig. Sodann ist durch die Erkenntnis das Erkennende und das Erkannte in Beziehung gebracht: das Erkennende nimmt das Erkannte samt seinen Vollkommenheiten lebendig in sich auf und das Erkannte hat die Anlage und gleichsam den Trieb, sich dem Erkennenden zu offenbaren. Was sollten die sinnlichen Qualitäten ohne die Sinne, die Farben und das Licht ohne die Augen, die Töne ohne das Ohr? Das alles aber muß darauf führen, daß jenes Wesen, das in dieser Weise alle Dinge bindet und verknüpft, auch Urheber ihres Seins und mithin Schöpfer ist. Es wird doch wohl die Wesensformen nicht aus einem Vorrat nehmen und sie den Organismen einpflanzen. Das wäre für die Pflanzen und Tiere schon darum ausgeschlossen, weil sie nicht subsistieren, d. h. für sich sein können, weshalb Aristoteles sagt, daß die vegetative und sensitive Seele des Menschen vor dem Menschen existieren und von außen in den Leib oder Fötus eintreten solle, sei gerade so undenkbar, wie daß man ohne Füße gehen solle (gen. animal. II, 3, 736*b*, 21 ff.). Man kann aber auch keine Präexistenz der Denkseele annehmen, da sie als Form des Leibes von vornherein innerlich auf ihn bezogen und ihm angepaßt sein muß, in welchem Sinne wiederum Aristoteles sagt: „Die Baukunst kann nicht in die Flöten fahren. Denn wie die Kunst die Werkzeuge, so gebraucht die Seele den Leib“ (anima I, 3, 407*b*, 24 ff.).

Auch von der mangelhaften Gewißheit des teleologischen Schlusses weiß Kant nicht zu überzeugen. Es soll ihm die geometrische Strenge fehlen (p. 197). Von einem Gottesbeweis verlangt er mathematische Evidenz (p. 189). Die Philosophie unterscheidet drei Grade der Gewißheit:

moralische, physische und metaphysische; nur die letztere ist unbedingt. Die mathematische Gewißheit ist nur eine besondere Art der metaphysischen und da sie die Zahlen- und Raumgrößen angeht, so ist für sie in der Gotteserkenntnis kein Platz. Daß aber der Schluß von der Ordnung, Schönheit und zweckmäßigen Einrichtung der Natur auf einen verständigen, bewußten und weisen Urheber unbedingt und metaphysisch gewiß ist, darüber sollte man im Ernste nicht streiten. Gerade mit Rücksicht auf diesen einleuchtenden Beweis nennt die Schrift den Gottesleugner einen Toren. Hiermit stehen wir am Ende der Kantschen Schrift. Setzen wir noch eine Schlußbetrachtung her!

Man kann nicht in Abrede stellen, daß Kant schon in seinem Beweisgrund Zweifelsucht im allgemeinen verrät, wie es bei seiner grüblerischen Art nicht zu verwundern ist. Seine Zweifel bezogen sich schon damals auf das höchste Anliegen und die Hauptfrage der Philosophie nach der letzten und höchsten Ursache und ihrer Erkennbarkeit. Bereits die ersten Worte seiner Vorrede zeigen eine gewisse Resignation. „Ich habe“, so lesen wir da, „keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: es ist ein Gott, ohne Beihilfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sei. Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten.“ Ähnlich resigniert klingen auch die Schlußworte des Buches: „Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge sind dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin sucht den Beweistum und, wenn ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeint, so schlaget euch von diesem ungebahnten Fußsteige auf die große Heeresstraße der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere.“

Hier wirft die spätere Kritik ihre Schatten voraus: man muß die großen Wahrheiten der natürlichen Religion zwar gläubig annehmen, darf sie aber nicht wissenschaftlich beweisen wollen. Nur soll das freilich einstweilen, so weit das Dasein Gottes in Frage kommt, mit einem großen

Vorbehalt gelten: dann erst, wenn der von Kant entdeckte Beweisgrund versagt! In der Kritik wird bedingungslos der kategorische Imperativ an die Stelle des Beweises gesetzt. Die Überspannung in dem Versuche, Gottes Dasein a priori zu beweisen, ist hier in ihr Gegenteil, die Verzweiflung, umgeschlagen.

Aber noch etwas anderes ist an dem Skeptizismus Kants schuld: er kennt nicht die Geschichte der Philosophie und die Leistungen der Vorzeit. Schon in dem Beweisgrund fanden wir Spuren dieser Nichtkenntnis. In der Kritik aber begründet er sein Verdikt über die Philosophie nicht an letzter Stelle damit, daß bis auf ihn noch kein System dauernde Anerkennung gefunden habe. „Die Metaphysik“, sagt er (Vorrede zur 2. Aufl., XV), „ist ein Kampfplatz, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei.“

Kant hat sich mit den großen und gefeierten Meistern der Wissenschaft, die er reformieren wollte, nicht vertraut gemacht: einen Aristoteles, einen Thomas hat er nicht gekannt. Kein Wunder, daß er so von der Metaphysik redet.

Aber auch das weitere wird jetzt weniger wundernehmen, daß er sich die paradoxe Aufgabe stellte, aus der Vernunft und mit Hilfe der Vernunft ihr gänzliches Unvermögen zu beweisen.

Er hat es nicht verstanden, die Weisheit der Alten zu nutzen, sonst wäre es ihm vielleicht gelungen, dauernde Verdienste um die Philosophie sich zu erwerben und den alten, stolzen Bau weiter zu fördern, statt daß er nun seinen Scharfsinn in einer grundstürzenden und gänzlich unfruchtbaren Kritik der Vernunft erschöpfte.

Die Geister, die den Jahrhunderten vorleuchten, sind selten, und selbst sie haben nicht von sich angefangen, sondern auf dem alten Fundamente weitergebaut. Es ist überflüssig, das von Aristoteles und Thomas besonders zu versichern. Kant war über die Erkenntnislehre des Aristoteles wohl nicht unterrichtet. Seine Lehre vom wirkenden Verstande und der Abstraktion, der Schlüssel zur Erklärung

der Begriffsbildung, ist ohnehin schwierig und wird überdies bis jetzt wohl vielfach verkehrt verstanden. Hätte Kant sie in ihrem wahren Sinne erfaßt, so hätte er sich über den Ursprung des Denkens und die Gewißheit der Erkenntnis beruhigt und nicht nach anderen Weisen ausgeschaut, die Entstehung unserer Begriffe zu erklären.

Ähnliches wie von der Erkenntnislehre kann man von dem aristotelischen Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise sagen. So sehr beide Beweise, richtig erfaßt, befriedigen und überzeugen, so schwer ist es, in die Tiefe ihres Sinnes einzudringen. Da aber Kant wohl mit keinem der beiden Beweise genügend vertraut war, so mag auch dies mit dazu beigetragen haben, ihm die Möglichkeit solcher Beweise zweifelhaft zu machen: zu dem formellen Bedenken wegen der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens kam das materielle bezüglich der Hauptgegenstände der Wissenschaft.

Kant hat auch eine ausgesprochene Neigung zum Rationalismus und Naturalismus und sie kommt wie in der Kritik so auch schon in seinem Beweisgrund zum Vorschein.

Besonders in der zweiten Abteilung tritt das Bestreben hervor, die Dinge gemäß dem Gesetze der Notwendigkeit möglichst aus natürlichen Ursachen abzuleiten und dem freien schöpferischen Willen Grenzen zu ziehen. Nur hat die Vernunft, wie gesagt, in der Kritik, im Rückschlag ihres Überschwanges, sich selbst in Frage gestellt. Sie hat aber auch dort das theoretische Gebiet überschritten und im kategorischen Imperativ ihr eigenes Geschöpf entdeckt, das sittliche Gesetz: das Gewissen ist nicht mehr die Stimme Gottes im Menschen, sondern das praktische Urteil der Vernunft, die über das richtet, was ihr ansteht.

Die ungewöhnlich hohe Kantsche Selbsteinschätzung, die allein ein Unternehmen wie die Diskreditierung aller wissenschaftlichen Überlieferung, der Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise und des wissenschaftlichen Verfahrens selbst, vollständig verstehen läßt, verrät sich gleichmäßig in beiden Schriften. Einen besonders drastischen Ausdruck findet sie in den Prolegomena, wo man unter anderem gleich an der Schwelle hört: „Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es wert finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich notwendig

sei, ihre Arbeit vorderhand auszusetzen, (und) alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen“ (Vorrede, p. 255).

Die letzte Erklärung des Kritizismus ist die Verkennung der Grenzen des Menschlichen. Kant genügt es nicht, bis zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, er will sein Dasein auch a priori begreifen und die Notwendigkeit seines Daseins aus Verstandesbegriffen ableiten. Darum müssen seine Vorstellungen von dem Vermögen unseres Geistes sich verwirren. Ebenso bescheidet er sich nicht, das sittliche Gesetz als göttliche Forderung in uns zu finden und es vor der Vernunft aus der Natur der Dinge zu rechtfertigen; er macht vielmehr die Vernunft selbst zur Gesetzgeberin und verurteilt die Gesetzesbeobachtung aus Furcht oder Hoffnung als Heteronomie. Läßt er Gott dabei noch immer als Garanten und Wächter des Gesetzes bestehen, so kann das nur als Halbheit erscheinen.

DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES CASSIANUS

Von Dr. LUDWIG WRZOŁ

(Fortsetzung aus V, p. 181—213)

II. Die Kräfte und Tätigkeiten der Seele

a) Die Dreiteilung der Seele und die Seelentätigkeiten

Wir haben gesehen, daß Cassian Anhänger der platonischen Dreiteilung der Seele ist. Da wir nun daranschreiten, die Lehre Cassians über die Seelentätigkeiten darzustellen, läge es nahe, an diese Dreiteilung anzuknüpfen und den Stoff nach diesem Schema zu gliedern. Leider hat aber unser Schriftsteller eine unzweideutige Zuteilung der Seelentätigkeiten an die einzelnen Seelenteile nicht durchgeführt und wir müßten uns darum allzusehr in Kombinationen ergehen. Nur einiges steht fest:

1. Ganz sicher ist, daß das innere Gedanken- und Vorstellungsleben (das Denken und die Phantasietätigkeit) dem Geist, mens (*νοῦς*), also dem *λογικόν* zugeschrieben wird. Unzählige Belegstellen wären hier anzuführen. Ich verweise auf die Abschnitte 2 und 3 des folgenden Kapitels (b) dieser Abhandlung (über die Erkenntnisquellen und über die Ruhelosigkeit des Erkenntnislebens)[1].

---

[1] Unten p. 433 und 441.

2. Ferner werden die acht Hauptlaster folgendermaßen auf die drei Seelenteile verteilt[1]:

Die vernünftige Seele kann an eitler Ruhmsucht (cenodoxia) und an Hochmut (superbia) erkranken, die irascible an Zornwut (ira), Traurigkeit (tristitia) und Überdruß (acedia), der begehrliche Seelenteil kann von der Pest der Bauchdienerei (gastrimargia), der Unzucht (fornicatio) und der Habgier (filargyria) angesteckt werden.

3. Ob die concupiscentia carnis und spiritus in Conl. IV 10ff. in der oben p. 212 angegebenen Weise auf das *ἐπιθυμητικόν* und *λογικόν* zu verteilen ist, während der in der Mitte zwischen ihnen stehende freie Wille etwa als ein Vermögen des *θυμικόν* anzusehen wäre, läßt sich aus Cassian selbst nicht entscheiden. Ich mache allerdings auf eine merkwürdige Parallele aufmerksam. In den Capita practiva ad Anatolium des Evagrius von Pontus c. 15 (Migne PG. 40, col. 1225 B.) erscheint der *θυμός* in derselben Mittelstellung zwischen *ἐπιθυμία* und *νοῦς* wie bei Cassian in der angezogenen Stelle (Conl. IV 10 ss.) der freie Wille. Es sei die Natur des *θυμός*, für jede Lust (*ἡδονή*) zu kämpfen. Darum suchten Engel und Dämonen den *θυμός* für sich zu gewinnen, die einen, indem sie uns geistliche Genüsse anböten, die anderen weltliche.

Ich setze die Stellen im Wortlaute hieher.

Evagrius

Cap. pract. ad. Anat. 15.

Φύσις θυμοῦ, τὸ τοῖς δαίμοσι μάχεσθαι καὶ ὑπὲρ ἡστινοσοῦν ἡδονῆς ἀγωνίζεσθαι. Διόπερ οἱ μὲν ἄγγελοι τὴν πνευματικὴν ἡμῖν ἡδονὴν ὑποβάλλοντες καὶ τὴν ἐκ ταύτης μακαριότητα, πρὸς τοὺς δαίμονας τὸν θυμὸν τρέψαι παρακαλοῦσιν. ἐκεῖνα δ' αὖ πάλιν πρὸς τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας ἕλκοντες ἡμῶν τὸν θυμὸν παρὰ φύσιν μάχεσθαι τοῖς ἀνθρώποις βιάζονται, ἵνα σκοτισθεὶς ὁ νοῦς ... προδότης γένηται τῶν ἀρετῶν.

Cassian

Conl. IV 4, § 1.

Inter has utrasque concupiscentias animae voluntas in meditulio quodam vituperabiliore consistens nec vitiorum flagitiis oblectatur nec virtutum doloribus adquiescit, sic quaerens a passionibus temperare carnalibus, ut nequaquam velit dolores necessarios sustinere, sine quibus desideria spiritus nequeunt possideri .... postremo sic mavult futura consequi bona, ut praesentia non amittat.

[1] Conl. XXIV 15, § 4, p. 691. Das wörtliche Zitat siehe oben p. 208.

Die Parallelität beider Stellen wird nicht wesentlich gestört, wenn Cassian, um die Freiheit zu betonen, mehr darauf Nachdruck legt, daß der Wille für keine der beiden Konkupiszenzen Partei ergreift, während bei Evagrius der *θυμός* für jedwede Lust in die Schranken tritt. Denn die Indifferenz des *θυμός* tritt auch bei Evagrius deutlich hervor, wie anderseits bei Cassian der Wille geistliche und irdische Güter zugleich erstrebt.

So möchte man sich gedrängt fühlen, Cassian die Ansicht zuzuschreiben, daß der freie Wille ein Vermögen des mutartigen Seelenteiles ist. Und doch wäre das ein voreiliger Schluß. Denn wenn Cassian die etwa bei den orientalischen Asketen übliche Lehre von der Indifferenz des *θυμός* auf den freien Willen überträgt, so folgt daraus nicht mit Notwendigkeit, daß er beide identifiziert. Vielmehr würden wir erwarten, daß er dann ausdrücklich darüber sich äußere. Eine solche Äußerung fehlt gänzlich.

Ferner erscheint die Freiheit des Willens in der engsten Verknüpfung mit der Vernünftigkeit, so daß Unfreiheit mit tierischer Vernunftlosigkeit auf gleiche Stufe gestellt wird.

Conl. XIII 12 (p. 378) heißt es: § 1. „Wir dürfen doch wohl nicht glauben, Gott habe den Menschen so geschaffen, daß er das Gute niemals wolle noch vermöge. Sonst hätte er ihm ja keinen freien Willen gelassen... § 2... Man darf doch nicht annehmen, daß (Adam vor dem Sündenfall) des Guten völlig unkundig war; sonst müßte man ja zugeben, daß er als unvernünftiges und sinnloses Tier geschaffen worden sei."

An einer anderen Stelle (Inst. XII 18, p. 219) erklärt Cassian, wir müßten Gott danken, „quod vel rationabiles nos condidit, vel liberi arbitrii potestate donavit, vel baptismi largitus est gratiam . . ."

Jedenfalls kommt also das Wollen, insofern es ein freies ist, dem *θυμός* nicht schon als solchem zu, sondern es ist eine besondere Gottesgabe für den Menschen, ebenso wie die Vernunft.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Cassian selbst über die Zuteilung der Seelenkräfte an die einzelnen Seelenteile zu keiner Klarheit gekommen ist; jedenfalls finden wir in seinen Schriften nicht hinreichend Material, das uns gestattete, diese Frage restlos zu beantworten.

Wir werden darum ohne direkte Anlehnung an diesen Lehrpunkt die Tätigkeiten der Seele nach jenen Gruppen und Gesichtspunkten behandeln, auf deren Erörterung sich Cassian in ausführlicher Weise einläßt.

b) Die Erkenntnistätigkeiten

1. *Terminologisches*

Wir beginnen mit der Behandlung der Erkenntnistätigkeiten der Seele.

Vorerst wird es sich empfehlen, einige Termini kennen zu lernen, die Cassian für die Erkenntnisfähigkeiten sowie die Erkenntnistätigkeiten verwendet. Er ist nicht Philosoph und Psycholog ex professo, infolgedessen darf man bei ihm nicht eine scharfe Abgrenzung der synonymen Ausdrücke erwarten. Immerhin gibt auch eine weniger genau und konsequent durchgeführte Terminologie dankenswerte Aufschlüsse über prinzipielle Anschauungen.

Für das entferntere Prinzip (Subjekt) des Erkennens und Denkens kommen die Ausdrücke *anima, spiritus, mens, cor, animus* vor, für das nähere (Erkenntniskraft) die Termini *mens, cor, ratio, memoria, sensus. Sensus* wird aber meist, und *intellectus*, soweit ich sehe, ausnahmlos nicht im Sinne einer Potenz, sondern des tatsächlichen Empfindens und Verstehens (sensus), beziehungsweise nur des Verstehens (intellectus) gebraucht.

Der Geist als Gegensatz des Grobmateriellen heißt *spiritus*, die rein geistige Eigenschaft oder Tätigkeit *spiritalis*.

Eine besondere geistige Befähigung heißt *ingenium*. (Inst. III 1, p. 33.)

Die nähere Disposition (Bereitschaft) der Potenz zum Erkenntnisakte (= Aufmerksamkeit) heißt *intentio*. Die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung dieses Ausdrucks (= aufmerksames Streben) ist in der Verwendung deutlich erkennbar.

Für die Erkenntnistätigkeiten selbst kommen folgende Bezeichnungen vor: *sentire, cogitare, intellegere, recordari; sensus, cogitatio, intellectus, intuitus, contemplatio* (die beiden letztgenannten bedeuten Schauen), *aestimatio* (= existimatio)[1], *recordatio, phantasma, imago* u. a.

[1] c. Nest. VI 1, § 1, p. 325.

Im einzelnen bedeuten:

1. Spiritus[1] drückt α) den stärksten Gegensatz zu caro aus: „desideria carnis et spiritus"[2]. β) Darum bedeutet auch spiritus profectus[3] den geistlichen Tugendfortschritt, spiritalis[4] = geistig und geistlich im Gegensatz zum Grobmateriellen, Sinnlichen, vom Fleische Stammenden. γ) Dann bezeichnet spiritus überhaupt den inneren Menschen (= anima, cor): „tumenti spiritu indignationis amaritudinem reservare[5]". δ) Endlich ist es gleichbedeutend mit mens: spiritus fervor und mens ignita stehen als Gegensatz zu tepor mentis[6].

2. Mens kennen wir bereits α) als die lateinische Übersetzung von νοῦς = vernünftiger Teil der Seele, τὸ λογικόν, die Vernunft (ratio): „mens id est νοῦς sive ratio[7]". β) Dann bedeutet es im allgemeinen den inneren und höheren Teil des Menschen im Gegensatz zum Körper, etwa gleich cor oder anima: „mente promptus ad.. usus et opera monasterii[8]". γ) Die Fähigkeit des Denkens (cogitare), den Verstand: „inpossibile namque est, mentem bonis cogitationibus inmorari[9]; pro captu mentis suae diversas regulas sibi constituere[10]." δ) Im allgemeinen die Fähigkeit des inneren Erkennens, Schauens: „cum principale cordis (= mens) ad turpes atque terrenos intuitus fuerit devolutum[11]"; mentis intuitum[12]", „obtutum[13]"; „mentis oculum obcaecat ira[14]". Darum heißt die Zerstreuung confusio mentis[15]. ε) Mens ist auch der Sitz der Phantasie und der Traumbilder: „mens . . . ad-

[1] Der Vollständigkeit halber durften wir uns bei der Angabe der Bedeutung gewisser Termini nicht auf den Gesichtspunkt des Erkenntnismäßigen beschränken.

[2] Conl. IV 11, § 2, p. 105.

[3] Inst. II 14, p. 29.

[4] Inst. II 5, § 2, p. 21: spiritalium meditationum studia. Inst. II 9, § 3, p. 25: spiritalia sacrificia. Vgl. insbes. Conl. IV 11, p. 105.

[5] Inst. VIII 14, p. 161.

[6] Inst. II 10, p. 25.

[7] Inst. VIII 10, p. 158. Vgl. Conl. VII 4, § 2, p. 183; Conl. XXIV 15, § 3, p. 691.

[8] Inst. I 11, § 1, p. 15,

[9] Conl. XX 9, § 4, p. 567.

[10] Inst. II 2, § 1, p. 18.

[11] Conl. XX 9, § 4, p. 567.

[12] Inst. II 12, § 2, p. 27.

[13] Inst. V 14, § 4, p. 93.

[14] Inst. VIII 1, p. 151.

[15] Inst. II 11, § 2, p. 26.

huc dormiens imaginum visione deluditur[1]". ζ) Endlich ist mens auch der Sitz des höheren geistigen (spiritalis) Strebens: „mentem nostram insatiabiliter esurientem sitientemque iustitiam[2]"; „mentis tepor[3]". — Da durchwegs nur bewußte Vorgänge auf die mens bezogen werden, so ergibt sich als allgemeinste Bestimmung: mens = Bewußtsein oder Sitz des Bewußtseins.

3. Cor heißt α) der Sitz der inneren Erfahrung (des reflektierenden Bewußtseins): „qui oculos cordis contegunt crasso velamine vitiorum, . . nullas . . . cogitationum subreptiones possunt intueri[4]". β) Der innere Mensch überhaupt: „oris pariter et cordis officio in meditatione . . . occupato[5]". Darum bedeutet cor auch soviel als mens = die Denk- und Urteilskraft, sowie den Sitz der Gedanken, Erinnerungen und jeglicher Begierden: „corde intueri[6]"; „perspicaci discretione cordis" (durch die Urteilskraft den Zorn bemeistern)[7]; „de corde odium et iniuriae non solum retributio sed etiam ipsa memoria . . . iubetur evelli[8]"; cordis desideria[9].

4. Animus deckt sich im allgemeinen mit mens: α) Verstand: „res tam obscuras animo ac mente conplecti[10]"; „pro animi sui virtute" (gleichbedeutend mit „pro captu mentis suae")[11]. β) Sitz der Vorstellungen und Erinnerungen; „animo ac mente ipsis cohabitare" (= in der Erinnerung wieder mit den Verwandten zusammenleben)[12]. γ) (Insbesondere) die Fähigkeit, zu Affekten erregt zu werden: „animus litterarum permotus affectu[13]" (durch Briefe aus der Heimat erregt).

5. Ratio bedeutet überall Vernunft, rationabilis vernünftig, inrationabilis vernunftlos: „humano sensu ac ratione non potest conprehendi" (nämlich die Vereinbarkeit von Freiheit und Gnade)[14]; „de ordine vitiorum non solum ratione

---

[1] Inst. VI 22, p. 127 et passim.
[2] Conl. XI 15, p. 332.
[3] Inst. II 10, § 2, p. 25.
[4] Conl. XXIII 6, § 5, p. 650.
[5] Inst. II 15, § 1, p. 30 und an unzähligen anderen Stellen.
[6] Inst. V 32, § 2, p. 106.
[7] Inst. VIII 1, § 2, p. 151.
[8] Inst. VIII 15, p. 161.
[9] passim.
[10] Inst. praef. 4, p. 4.
[11] Inst. II 5, § 4, p. 22. Inst. II 2, § 1, p. 18.
[12] Inst. V 32, § 2, p. 106.
[13] ibid.
[14] Conl. XIII 18, § 5, p. 396. Vgl. Conl. XIII 9, § 1, p. 372.

sed etiam exemplis instructi[1]"; „inrationabilium iumentorum et animalium[2]".

6. Sensus. α) Es heißen so die Sinneswerkzeuge (Belege überflüssig); das körperliche Empfinden: „abbas Apollo intellexit, .. diaboli telum illam in eo ... perturbationem (Aufregung) sensuum operari[3]"; „et illa quidem (vitia dicimus) carnalia, quae specialiter ad fotum sensumque pertinent carnis, quibus illa ... delectatur et pascitur[4]". Doch ist letztere Bedeutung verhältnismäßig selten. Meist wird dann carnalis, carnis u. ä. hinzugefügt. β) Viel häufiger ist der Gebrauch in der allgemeinen Grundbedeutung empfinden, innerlich verspüren, fühlen: (die größten Versuchungen zur Ungeduld kommen von innen) „nemo enim mihi magis quam sensus meus, qui mihi est vere intimus domesticus, adversatur[5]"; innerlich gesammelt, aufmerksam sein: „indisciplinato strepitu intercipit sensum" (sc. orantis = den Betenden durch Geräusch stören[6]). γ) Meist steht es allgemein für Erkennen und Erkenntnisfähigkeit überhaupt, auch für die geistige: „humano sensu ac ratione non potest conprehendi[7]"; „conlocutio (dei), quae in arcanos animae sensus solet clementer infundi[8]"; „ne (sole rationis) occidente perturbationum tenebrae ... universum cordis nostri occupent sensum[9]"; „quorum (sc. graduum castitatis) subtilitas ita humanos subterfugit sensus, ut eam nec mens inspicere, nec proloqui lingua valeat[10]"; „nec enarrare sermo, nec colligere aestimatio (= existimatio), nec concipere sensus potest" (sc. das Wunder der Brotvermehrung[11]); „animam (Job) amentem faciens et inpotem sensu[12]". δ) Ferner bedeutet sensus das Verständnis, Verstehen einer Sache: (gleich intellectus als Gabe des Heiligen Geistes) „in hac (discretione) intellectus sensusque consistit" (nach Prov. 24_{3} $_{4}$)[13]; darum das Verbum sentire = verstehen:

[1] Inst. XI 17, § 1, p. 202.
[2] Conl. VIII 3, § 3, p. 219.
[3] Conl. II 13, § 8, p. 55.
[4] Conl. V 4, § 4, p. 123.
[5] Conl. XVIII 16, § 4, p. 527.
[6] Inst. II 10, § 2, p. 26.
[7] Conl. XIII 18, § 5, p. 396.
[8] Inst. VIII 4, § 2, p. 153,
[9] Inst. VIII 10, p. 158.
[10] Conl. XII 7, § 2, p. 345.
[11] C. Nest. VI 1, § 1, p. 325.
[12] Conl. XIII 14, § 2, p. 385.
[13] Conl. II 4, § 2, p. 43.

„significatione membrorum (dei) . . efficientias dei et inmensas operationes eius sentire debemus[1]". ε) Wahrscheinlich gleichbedeutend mit intellectus = Gedanken (namentlich heilige Gedanken, Schriftsinn): „Danihel, inquirentibus nobis, cur interdum . . . tanta alacritate cordis cum . . . exuberantia sacratissimorum sensuum repleremur . . . respondit[2]".

7. Intellectus und intellegentia bedeutet α) im allgemeinen Verständnis: „discernere divisiones et lineas quaestionum, portio intellectus est et maxima pars intellegentiae scire, quid nescias[3]". β) Verstandesmäßige Erkenntnis: „non enim fidem ex intellectu sed intellectum meremur ex fide[4]". γ) Gedanken: „(post mortem) perdurare in animabus pristinos intellectus[5]". δ) Die vom Heiligen Geiste verliehene Gabe des Verstandes: „in hac (discretione) sapientia, in hac intellectus sensusque consistit[6]". ε) Endlich häufig heilige Gedanken, Schriftsinne: „intellectuum spatia coram (infidelibus et fidelibus) inmensa tenduntur[7]"; „nec sequentem prior intellectus evacuat". Darum bedeutet „intellectualis" = „gemäß dem geistigen Schriftsinne": „intellectualibus Syris[8]" = den im geistigen Sinne verstandenen Syrern, d. h. den Dämonen. Ebenso „intellectualis bestia[9]" = der Teufel.

8. Intentio (mentis): α) Gedankenrichtung (Aufmerksamkeit): „erigenda semper est ad caelestia nostrae mentis intentio[10]"; „intentionem pectoris mei a proposita contemplatione revocabunt" (die empfangenen Briefe werden zerstreuend wirken)[11]. β) Zielbewußtes Streben: „quam (discretionem) nisi monachus omni intentione sit adsecutus[12]"; „a spiritus sui intentione cessare[13]".

[1] Inst. VIII 4, § 1, p. 153.
[2] Conl. IV 2, p. 98.
[3] Conl. IV 8, p. 103.
[4] Conl. XIII 18, § 5, p. 296. cf. Isai 7, (LXX).
[5] Conl. I 14, § 5, p. 23.
[6] Conl. II 4, § 2, p. 43.
[7] Conl. VIII 3, § 2. p. 219.
[8] Inst. XII 22, p. 222.
[9] Conl. I 22, § 2, p. 34.
[10] Conl. XX 9, § 5, p. 567. Ähnlich Inst. V 18, p. 95.
[11] Inst. V 32, § 2, p. 106.
[12] Conl. II 1, § 4, p. 40.
[13] Inst. V 32, § 2, p. 106.

2. *Die Erkenntnisquellen*

Über die äußere Sinneserfahrung als die primäre Quelle der menschlichen Erkenntnis finden wir bei Cassian keine prinzipiellen Erörterungen; noch weniger über die Art und Weise des Zustandekommens der äußeren Sinneserkenntnis.

Daß wir durch die Sinne erkennen und Wahres erkennen, wird als eine Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Die äußeren Sinne sind Geschenke des gütigen Schöpfers an die Menschen. Sie stellen den Zusammenhang zwischen der Seele und der äußeren Welt her. Ihre Tätigkeit ist eine von Natur gute und ethisch nur bewertbar, insofern sie von dem Einfluß des „Herzens" abhängig ist. Inst. VI 12, p. 121 s. heißt es: „Indem (der Heiland) die vorwitzigen Augen tadelte (Mt. 5_{28}), hat er nicht so sehr sie angeklagt, als jenen inneren Sinn (sensum), der ihren Dienst mißbraucht . . . Die Wohltat des Sehens (intuitus), die der Schöpfer dem Auge in rechter Weise verliehen, mißbraucht das Herz . . . und weckt die in seinem Inneren schlummernde Wollustkrankheit bei Gelegenheit des Anschauens (contemplatio) . . . Denn die Augen leisten der Seele lediglich den einfachen Dienst des Sehens."

Die äußeren Sinne liefern dem Geiste (mens) das natürliche Material für das Gedächtnis und die Phantasie und sind damit eine Quelle der Gedanken (cogitationes). Aber auch Gott und die (guten[1] und) bösen Geister können dem Menschen Gedanken eingeben: Das Kapitel 19 der Conl. I (p. 27 s.) ist überschrieben: De tribus cogitationum nostrarum principiis. Vater Moyses führt darin folgendes aus:

§ 1. „Das müssen wir in der Tat vor allem wissen, daß es drei Quellen (principia) unserer Gedanken gebe; sie können nämlich von Gott, vom Teufel und von uns selbst kommen. Von Gott nun sind sie, wenn er . . . sich würdigt, uns mit der Erleuchtung des Heiligen Geistes heimzusuchen . . . oder auch, wenn er uns himmlische Geheimnisse aufschließt und unseren Vorsatz und Willen zu besseren Handlungen wendet . . . § 3. Vom Teufel aber kommt die Gedankenreihe, wenn er uns zu stürzen sucht sowohl durch den Reiz der Laster als durch heimliche Nachstellungen,

[1] Von dem Einfluß der guten Geister wird nicht ausdrücklich gesprochen.

indem er mit der feinsten Schlauheit trügerisch das Böse als gut hinstellt und sich für uns in einen Engel des Lichtes verwandelt ... § 4. Von uns aber kommen die Gedanken, wenn wir in natürlicher Weise an das denken, was wir tun oder getan oder gehört haben ...“

Diese Dreizahl der auf unser Erkenntnisleben wirkenden Faktoren scheint zu den ausdrücklichen Lehrpunkten der orientalischen Mönchsweisheit gehört zu haben. Ich verweise diesbezüglich auf Conl. IV 3 s., p. 98 s., wo mit Berufung auf die Mönchstradition in völliger Übereinstimmung mit der soeben zitierten Stelle ein dreifacher Grund für die geistige Trockenheit angegeben wird:

Cap. 3. „Ein dreifacher Grund ist uns von den Vorfahren für diese genannte Unfruchtbarkeit des Geistes (sterilitas mentis[1]) angegeben. Entweder kommt sie von unserer Nachlässigkeit oder von der Anfechtung des Teufels oder auf Anordnung Gottes zu unserer Prüfung. Von unserer Nachlässigkeit kommt sie, wenn wir aus eigener Schuld zuvor in Lauigkeit fielen, uns unvorsichtig und bequem verhielten und mit Feigheit und Trägheit schädlichen Gedanken ergaben und so auf der Erde unseres Herzens Dornen und Disteln sprossen ließen; wenn diese hervorkeimen, so werden wir notwendig unfruchtbar und leer von aller geistlichen Frucht und Beschauung. — Die Anfechtung des Teufels ist schuld, wenn wir zuweilen ... ohne unser Wissen oder gegen unseren Willen von den besten Meinungen abgezogen werden ... — Cap. 4, § 1. Für die Anordnung und Prüfung des Herrn aber gibt es einen zweifachen Grund. Der erste ist, damit wir uns ... wegen der früheren Herzensreinheit ... ja nicht überheben, sondern ... einsehen, daß wir ... die Frische und Fruchtbarkeit des Herzens (alacritas) von seiner Gnade und Erleuchtung erflehen müssen ....“

Wir wollen auf diese drei Erkenntnisquellen näher eingehen.

1. (Die natürlichen menschlichen Erkenntniskräfte.) Den Einfluß der äußeren Erfahrungen auf

[1] Sie wird a. a. O. Cap. 2 beschrieben: Unerklärliche Trauer erfüllt uns, die Lesung ist voll Ekel, das Gebet ist unstet, schwankend und wie im Rausche; je mehr wir uns anstrengen, den Geist zum Blick auf Gott zurückzuführen, desto leichter wird er ausgleiten und desto rascher zu unsteten Abschweifungen hingerissen.

unsere Gedankenwelt erwähnt Cassian wiederholt, wenn er von den Mitteln oder den Hindernissen der inneren Sammlung spricht.

Conl. I 5, § 4 (p. 11 s.) wird z. B. erörtert, warum man sich des Zieles und der Bestimmung alles Betens und Ringens bewußt bleiben müsse. „Wenn das Ziel nicht beständig uns vor Augen steht, so wird sein Fehlen nicht nur alle unsere Arbeiten leer und unbeständig machen . . ., sondern auch in allen Gedanken Verworrenheit und Widerspruch erregen. Necesse enim est, mentem, quo recurrat cuique principaliter inhaereat, non habentem, per singulas horas atque momenta pro incursuum varietate (je nach der Beschaffenheit dessen, was auf ihn eindringt) mutari atque ex his, quae extrinsecus accedunt[1] in illum statum continuo transformari, qui sibi primus occurrerit."

Es gehört also eine gutdisziplinierte Aufmerksamkeit dazu, wenn der menschliche Geist des von außen sich aufdrängenden Gedanken- bzw. Vorstellungsmaterials sich erwehren soll.

Wie das Gedächtnis mit Zähigkeit an den in der Jugend erlernten Liedern, Heldengesängen, Fabeln und Kriegsgeschichten festhalte, wie dadurch die Phantasie auch beim Psallieren und beim Gebete beunruhigt werde, schildert Conl. XIV 12 (p. 413).

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, von außen durch tägliche geistliche Lesung und heilige Gespräche sich ein heiliges Gedankenmaterial zu verschaffen. Denn der Geist muß immer irgendwie beschäftigt sein. Wird ihm keine entsprechende Nahrung geboten, so wendet er sich den altgewohnten Erinnerungen der Jugend zu. Durch häufige Wiederholung ist es möglich, gewisse Inhalte im Gedächtnis zu befestigen und sie der Seele vertraut und die Beschäftigung mit ihnen ihr angenehm zu machen.

Cassian verbreitet sich über diesen Gegenstand in Cap. 13 der Conl. XIV (p. 414 ss.): Aus der weltlichen Literatur stammende Phantasmen stören seine Gebete. Vater Nesteros richtet an ihn folgende Ermahnung: § 1. „. . . Denselben Fleiß und Eifer, welchen du, wie du sagtest, auf die weltlichen Studien verwendet hast, wolle jetzt auf die

[1] Textvariante: accidunt.

Lesung und Betrachtung der geistlichen Schriften übertragen. Denn dein Geist (mens) muß notwendig solange von diesen (weltlichen) Gedichten eingenommen sein, als er sich nicht mit gleicher Anstrengung und Beharrlichkeit etwas anderes verschafft, was er in sich selbst bearbeiten kann (recolat), so daß er statt des Unfruchtbaren und Irdischen, Geistliches (spiritalia) und Göttliches gebäre. § 2 . . . Denn der menschliche Geist kann nicht ganz ohne Gedanken sein und wird also, solange er sich nicht mit geistlichen (spiritalibus) Studien beschäftigt, notwendig darin verwickelt (gefangen) bleiben, was er früher gelernt hat. Solange er nämlich keine andere Zuflucht hat, wohin er unermüdlich sich bewege, muß er in das, was ihm von Kindheit auf beigebracht wurde, zurückfallen und immer wieder das hernehmen, was er in langem Üben und Denken erfaßt hat. § 3. Damit also die geistliche Wissenschaft in dir zu dauernder Festigkeit erstarke, . . . damit sie gewissermaßen in das Eingeweide deiner Geisteskräfte dringe und geschaut und getastet werde, so mußt du, obwohl du in der (geistlichen) Unterredung vielleicht etwas hörst, was du ganz gut weißt, es doch darum nicht geringschätzen und widerwillig hinnehmen, sondern es mit aller Aufmerksamkeit bewahren . . § 4. Denn wenn auch die Besprechung heiliger Dinge noch so häufig geschieht, so wird doch eine Seele, die nach der wahren Wissenschaft dürstet, . . . um so gieriger zuhören oder reden, je öfter sie schon gehört hat und aus der Wiederholung mehr eine Befestigung der schon erlangten Wissenschaft gewinnen, als irgendeinen Überdruß."

Aus den angeführten Zitaten ist zu ersehen, daß Cassian weit davon entfernt ist, uns belehren zu wollen, wie etwa aus der äußeren Sinneserfahrung die Ideen, die Gedanken entstehen. Es wird nur im allgemeinen festgestellt, daß unsere Sinne uns Gedankenmaterial liefern, sei es, daß infolge des sinnlichen Schauens ein Bild der Gegenstände, der geübten Tätigkeiten u. ä. in uns entsteht, sei es, daß Lesung und Unterredung uns mit fremdem Gedankenmaterial bekannt machen. So sind wir selbst, das heißt unsere eigenen Erkenntniskräfte eine natürliche Quelle der Erkenntnis.

2. und 3. (Göttliche Erleuchtung und Einflüsterungen der Geister.) Die Termini hiefür lauten: meist suggerere, suggestio, suggestor, ingerere, aber auch

inspirare, adloqui; ferner bei Gott: inluminare, bei bösen Geistern: inludere, inlusio[1]. Daß solch übernatürliche Beeinflussung möglich ist, wird so oft ausgesprochen, daß weitere Belege hiefür überflüssig erscheinen[2].

Mehr interessiert uns die Art und Weise, wie der Verkehr der Geister mit der Seele sich gestaltet. Wir finden hierüber mehr negative als positive Bestimmungen.

Gott kann die Seele mit seiner Substanz durchdringen. Er besitzt Macht nicht bloß über die Gedanken, sondern auch über den Willen des Menschen, ist darum nicht bloß suggestor der Gedanken und dadurch indirekt Erreger der Handlungen (incentor), er ist auch direkt inpulsor des Willens zum Handeln.

Der Dämon, selbst ein körperliches Wesen, kann die Seele nicht durchdringen, um so ihre geheimsten Regungen unmittelbar sehen zu können. Diese kann er nur aus Worten, Mienenspiel und körperlichen Bewegungen erraten. Aus demselben Grunde kann er auch nicht seine Kraft gleichsam an die Stelle der menschlichen setzen. Wohl aber kann er wegen der Ähnlichkeit des Wesens einen äußeren Verkehr mit der Seele unterhalten und ihr seine Gedanken einflüstern. Wie das des Näheren geschehen mag, erfahren wir von Cassian nicht mehr.

Ich lasse die Belege folgen.

In Conl. VII c. 8 ss. (p. 189 ss.) gibt Abt Serenus folgende Belehrungen:

Cap. 8, § 1. „Ita dicimus hos (daemones) nostris profectibus adversari, ut eos tantummodo incentores malorum, non etiam inpulsores credamus. ceterum nullus hominum posset omnino vitare peccatum, quodcumque illi cordibus nostris inurere voluissent, si eis quemadmodum ad suggerendum ita etiam ad conpellendum facultas violenta subpeteret. § 2. Quamobrem sicut in illis est instigationis copia, ita in nobis virtus respuendi sive adquiescendi libertas est adtributa". Auch dürfen wir der mächtigeren Gnadenhilfe Gottes nicht vergessen. „Nam bonarum rerum non tantum suggestor, sed etiam fautor atque inpulsor est deus, ita ut nonnumquam nos etiam invitos et ignorantes adtrahat ad salutem . . ."

[1] Vgl. insbes. Conl. VII 9, p. 190.

[2] S. ob. p. 433 ff. Die Tatsache des Sprechens Gottes zur Seele wird z. B. erwähnt Inst. VIII 4, § 2, p. 153.

Cap. 10. Ermöglicht wird der Einfluß der Dämonen durch ihre Verwandtschaft mit der Seele. Durchdringen kann aber unsere Seelensubstanz nur die völlig unkörperliche Gottheit.

Cap. 12 zeigt, wie es komme, daß Besessene dennoch auch wider ihren Willen sprechen und tun müssen, was der Dämon will. Das rühre nicht daher, weil etwa die Dämonen positiv zwingende Gewalt über die Gedankenwelt der Seele erhalten könnten, sondern es gelinge ihnen nur, die vernünftigen Tätigkeiten der Seele durch Beschwerung des Körpers zu unterbinden, so daß Mund und Glieder ihr nicht mehr gehorchten. Direkt sei der Einfluß nur auf den Körper des Besessenen, auf jene Glieder desselben, „in quibus vigor animae continetur". In ähnlicher Weise vermöchten ja der Wein, das Fieber, übermäßige Kälte und andere Krankheiten den Leib zu beschweren.

Cap. 15 führt aus, wie der Teufel unsere Gedanken und inneren Regungen aus ihren Äußerungen im sinnlich-körperlichen Leben, aus Worten, Blicken, Mienenspiel usw. erkenne. So erfahre der Dämon auch, welche Wirkung seine Einflüsterungen geübt haben. Auch hier wird zwar die Tatsache der Einflüsterungen erwähnt, nochmals betont, daß der Teufel in das Innere der Seele nicht einzudringen vermöge, wie aber die Einflüsterungen in die Seele gelangen, bleibt unerörtert. Es läge nahe, an die oben erwähnte Macht des Dämons über den Körper anzuknüpfen und Cassian die Ansicht zuzuschreiben, daß der Dämon etwa das Organ der Phantasie beeinflusse, wodurch in der Seele die entsprechenden Vorstellungen geweckt würden. Doch fehlt bei Cassian jede Erwähnung eines Organes der Phantasie und Cap. 10 läßt eher einen direkten Verkehr zwischen den geistigen Wesen vermuten: (p. 191) „Non mirum est posse spiritum spiritui insensibiliter coniugari et occultam suadendi vim . . . exercere. est enim inter eos sicut inter homines quaedam substantiae similitudo atque cognatio."

4. (Angeborene Wissenshabitus?) Wir haben oben die Erfahrung und unsere Erkenntniskräfte als Mittel kennen gelernt, uns natürlicherweise Kenntnisse zu erwerben. Eine Stelle der Conl. VIII stellt uns vor die Frage, ob es nicht auch fertige Wissenhabitus gibt. Dort wird nämlich erklärt, daß die Kenntnis des Sittengesetzes dem Menschen angeboren sei. In welchem Sinne näherhin

dieses Angeborensein zu verstehen ist, kann nicht festgestellt werden. Wahrscheinlich hat Cassian nicht tiefer über diese Frage nachgedacht. Es ist übrigens unschwer, seine Lehre in dem Sinne zu deuten, daß der Mensch in seiner Vernunft die natürlicherweise angeborene Kraft besitzt, das Sittengesetz zu erkennen.

Die einzige Schwierigkeit, die mit dieser Deutung verbunden ist, ist folgende: Cassian zählt unter den Geboten, die den Vorvätern natürlicherweise bekannt waren, solche Vorschriften auf, die der Mensch durch bloßes Nachdenken kaum hätte finden können, und die wir darum der positiven Gesetzgebung zuschreiben müssen, wie z. B. die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren und die Auswahl der Opfertiere. Natürlicherweise erkennbar ist doch höchstens das allgemeine Gebot, Gott nichts Unreines zu opfern. Trotz dieser Schwierigkeit müssen wir uns hüten, an ein angeborenes Wissen im Sinne der Platoniker oder gar der Kartesianer zu denken. Ein solcher Nativismus ist im Cassianschen Schrifttum nicht sicher nachweisbar. Vielmehr glaube ich annehmen zu dürfen, daß Cassian tatsächlich nur an die menschliche Vernunft denkt, die uns über das natürlicherweise Gebotene unterrichte; aber biblisch-theologische Gründe veranlassen ihn (mit Unrecht), die Grenzen des natürlicherweise Erkennbaren weiter zu stecken. Der Semipelagianismus Cassians mag vielleicht auch hier einigermaßen zur Geltung kommen: die menschliche Vernunft wäre, wenn ihr der Mensch nur immer hätte folgen wollen, an und für sich imstande gewesen, nicht bloß das mosaische, sondern auch das Gesetz des Evangeliums zu erkennen[1].

Ich lasse die Belegstelle hier in Übersetzung folgen:

Conl. VIII 22 fragt Germanus, wie denn Gott den Söhnen Seths ihre unheilige Verbindung mit Kains Töchtern habe zur Sünde anrechnen können, da doch das Verbot solcher Verbindungen erst später gegeben worden sei.

Abt Serenus antwortet (Cap. 23, p. 241):

§ 1. „Gott hat bei der Erschaffung des Menschen diesem die g a n z e Kenntnis des Gesetzes von Natur aus eingepflanzt (omnem naturaliter ei scientiam legis inseruit). Und wenn der Mensch dieses gemäß der Absicht Gottes von Anfang an beobachtet hätte, so wäre es nicht nötig gewesen, ein anderes zu geben, das nachher schriftlich veröffentlicht wurde. Denn es wäre ja überflüssig gewesen, von außen ein Heilmittel zu geben, das noch im Innern eingepflanzt und lebend g

[1] Vgl. übrigens unten p. 455 zu Conl. VIII 21, § 4ss. p. 238.

war (vigebat insertum). Aber weil dieses (Gesetz), wie gesagt, ganz verdorben war durch die Freiheit und die Gewohnheit zu sündigen, so wurde als sein Zwingherr und Rächer ... und auch als sein Beihelfer das strenge mosaische Gesetz gegeben, damit wenigstens kraft der Furcht vor gegenwärtigen Strafen die gute Gabe des natürlichen Wissens nicht völlig ausgetilgt werde ... § 2. So heißt denn auch (das mosaische Gesetz) beim Apostel ein Erzieher (Gal. 3_{24}), ... damit (die Menschen) von der Lehre, in der sie von Natur aus unterrichtet waren, nicht durch Vergeßlichkeit[1] abweichen möchten. Daß nämlich den Menschen alle Kenntnis des Gesetzes gleich bei der Erschaffung eingegossen war (infusa), ergibt sich klar daraus, daß ... schon vor dem Gesetze, ja schon vor der Sündflut, alle Heiligen die Gebote des Gesetzes hielten, ohne das geschriebene Gesetz zu lesen. Denn wie hätte Abel, da noch kein Gesetz da war, wissen können, daß er Gott von den Erstlingen seiner Schafe und von dem Fette derselben ein Opfer bringen müsse, wenn ihn das nicht ein von Natur aus eingepflanztes Gesetz gelehrt hätte? Wie hätte Noe unterscheiden können, was ein reines und unreines Tier sei, da das unterscheidende Gesetzesgebot noch nicht gegeben war, wenn er nicht durch das natürliche Wissen (scientia naturali) wäre unterrichtet worden (instructus)? § 3. Woher hat Enoch gelernt, mit Gott zu wandeln, da er keine Erleuchtung durch das Gesetz ... empfangen hatte? Wo hatten Sem und Japhet gelesen: *Du sollst die Schande deines Vaters nicht aufdecken ...?* Woher war Abraham belehrt, der Beute, die ihm angeboten wurde, zu entsagen ... oder warum gab er dem Priester Melchisedech den Zehnten, der durch das Gesetz des Moses vorgeschrieben ist? ... § 4. Woher hat Job eine solche Ehrfurcht des Glaubens, eine so reine Keuschheit, eine solche Kenntnis der Demut, Sanftmut, Barmherzigkeit und Menschenliebe erlangt, wie wir sie jetzt nicht einmal von denen, die das Evangelium auswendig wissen, erreicht sehen? ... Wer von den Heiligen (§ 5) hat nicht beachtet das Gebot: *Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, du sollst kein falsches Zeugnis geben, sollst nicht begehren deines Nächsten Weib* — und andere viel größere als diese, wodurch sie nicht nur den Geboten des Gesetzes, sondern selbst jenen des Evangeliums zuvorkamen?"

Cap. 24, § 1. „So sehen wir also, daß Gott von Anfang an alles vollkommen erschaffen hatte, und daß es nichts gab, wodurch seine erste Anordnung, weil kurzsichtig und unvollkommen, hätte ergänzt ... werden müssen, wenn alles in dem Zustande ... geblieben wäre, worin es von ihm erschaffen war ... § 3. Jene, die die gesunde und unverletzte Zucht des natürlichen und eingeborenen Gesetzes (naturalis atque insitae) besaßen, bedurften keineswegs dieses von außen angewandten und schriftlich aufgezeichneten Gesetzes."

5. (Der Glaube.) Zum Schluß mag noch Erwähnung finden, daß auch der Glaube Erkenntnisquelle ist. „Non enim fidem ex intellectu, sed intellectum meremur ex fide,

[1] In traditionalistischem Sinne darf man Cassians Lehre nicht deuten, da überall von einem natürlichen Wissen gesprochen wird. Vgl. jedoch unten p. 455.

sicut scriptum est: ‚*nisi credideritis, non intellegetis*'". Esai 7_9 (LXX)[1].

3. *Ruhelosigkeit und Wandelbarkeit des Erkenntnislebens. Seine Beherrschung durch den Willen*

Das Phantasie- und Traumleben

Das Gedankenleben vollzieht sich im Geiste (mens, *νοῦς*). Nie kann der Geist ruhen, stets muß er denken. Die Gegenstände des Denkens sind dem Geiste an und für sich gleichgültig. Es liegt darum in der Macht des Willens, ihm geziemende Gegenstände darzubieten, ungeziemende von ihm fernzuhalten. Diese Macht des Willens geht soweit, daß gewisse sinnliche Phantasiebilder, wenn sie beharrlich durch längere Zeit dem Geist ferngehalten wurden, allmählich überhaupt nicht mehr darin aufsteigen, nicht einmal mehr im Traume. — Werden dem Geiste die Objekte, womit er sich beschäftigen soll, nicht vom Willen diktiert, so wandert er ziel- und ruhelos von einem Gegenstande zum andern, wie die äußeren Sinne oder das Gedächtnis ihm gerade die Richtung weisen. Meist werden ihn irdische Gegenstände mehr anziehen als die geistigen.

Das ist in kurzen Worten Cassians Lehre über die volubilitas (mobilitas) mentis, auf die er des öfteren zu sprechen kommt, weil sie ja das größte Hindernis des gesammelten Gebetes und damit jedes geistlichen Fortschrittes ist.

Wir lassen wiederum die Belegstellen im einzelnen folgen.

Am klarsten und ex professo ist die Frage behandelt in Conl. VII c. 3 und 4. Schon die Überschrift der Unterredung zeigt, daß diese Frage unter den Asketen viel erörtert wurde. Die Conl. VII will nämlich ausdrücklich handeln: „de animae mobilitate et spiritalibus nequitiis." Noch mehr bezeugt den traditionellen Charakter dieses Lehrpunktes das griechische Zitat in c. 4 (p. 183): „*νοῦς* itaque *ἀεικίνητος καὶ πολυκίνητος* definitur"; das sind Prädikate der Seele, die in der asketischen Literatur des Orientes zu den feststehenden gehörten[2].

---

[1] Conl. XIII 18, § 5, p. 296. Vgl. Augustinus Epist. 120 ad Consentium, nr. 3, CSEL 34, p. 706.

[2] Evagr. Pont. lib. practicus c. 48, Migne PG. 40 col. 1246: „*Εὐκίνητον γάρ τι πρᾶγμα ὁ νοῦς, καὶ πρὸς τὰς ἀνόμους φαντασίας δυσκάθεκτον*

Conl. VII (p. 181 s.) klagen die Schüler dem Abt Serenus ihr Leid ob der Wankelmütigkeit ihrer Seele, der unverminderten Belästigung ihres Geistes durch irdische Bilder und Vorstellungen, so daß ein Fortschritt (namentlich in der Tugend der Keuschheit) nicht zu verzeichnen sei. § 3: „Denn wenn wir meinen, daß die Richtung des Herzens auf eine bestimmte Betrachtung gestellt sei, da wendet sich unvermutet der Geist (mens) davon ab und fällt in heftigerem Drange in die früheren Abschweifungen (evagationes) zurück; und so wird er mit den täglichen Zerstreuungen beschäftigt und durch zahllose Fesseln unaufhörlich abgezogen, so daß wir beinahe schon an der gewünschten Besserung verzweifeln und unsere (einsiedlerische) Lebensweise uns unnütz erscheint. § 4. Wenn nämlich auch der Geist (animus), der jeden Augenblick auf schlüpfrigen Wegen abschweift, zur Furcht Gottes und zur geistigen Betrachtung zurückkehrt, so verschwindet er um so flüchtiger wieder, ehe er darin befestigt werden kann . . .; und wenn wir ihn . . . mit der hartnäckigsten Anspannung des Herzens . . . festhalten wollen, so entschlüpft er während unseres Versuches schneller als ein Aal . . . § 5. So sind wir, von der Verzweiflung gebrochen, zu dem Glauben gekommen, daß diese Ausschweifungen der Seele dem menschlichen Geschlechte nicht durch unsere Schuld, sondern durch einen Fehler der Natur anhängen (ut non nostro iam, sed naturae vitio has animae pervagationes humano generi inesse credamus)."

Serenus antwortet c. 4, § 1 (p. 182), es sei voreilig und gefährlich, aus der eigenen Gebrechlichkeit auf einen Fehler der Natur zu schließen; ebenso könnte auch der des Schwimmens Unkundige meinen, es sei überhaupt unmöglich, sich über Wasser zu erhalten. Der Sachverhalt sei vielmehr folgender:

§ 2 (p. 183). „*νοῦς* itaque, i. e. mens, *ἀεικίνητος καὶ πολυκίνητος* definitur, id est semper mobilis et multum mobilis. quod etiam in Sapientia quae dicitur Salomonis[1] . .

(res quippe valde mobilis est mens aegreque ab improbis phantasiis coercetur.

S. Nilus Asceta, de monachor praestantia c. 23, Migne PG. 79 col. 1088: *Ἀεικίνητος γὰρ ὢν τὴν φύσιν ὁ νοῦς, ὅταν τῆς τῶν ματαίων σχολάσῃ φροντίδος, περὶ τὰ λυσιτελῆ τρέπει τὴν μέριμναν* (quando a sollicitudine rerum futilium otium egerit curam vertit ad utilia).

[1] Sap. 9_{15} LXX.

ita describitur: καὶ γεῶδες σκῆνος βρίθει νοῦν πολυφρόντιδα, i. e.: et terrenum habitaculum adgravat mentem multa cogitantem. haec igitur pro condicione naturae numquam potest otiosa consistere, sed necesse est, eam, nisi provisum habuerit, ubi suos exerceat motus, et in quibus iugiter operetur, propria mobilitate discurrere et per omnia volitare, donec longo exercitio usuque adsuefacta diuturno, quo vos in cassum dicitis laborare, experiatur et discat, quas memoriae suae materias debeat praeparare, erga quas circumagat volatus et inmorandi robur adquirat et ita praevaleat adversas inimici suggestiones, quibus distrahebatur extrudere atque in illo, quem desiderat, statu et qualitate durare. § 5. Non ergo hanc evagationem cordis vel naturae humanae vel deo creatori eius debemus adscribere."

Die Beweise für die Möglichkeit der Beherrschung unseres Gedankenlebens werden der Heiligen Schrift entnommen. Dort werde entweder direkt gesagt, daß die Gedanken in unserer Macht stünden, oder indirekt, indem wir für sie verantwortlich gemacht würden[1].

Der philosophische Grund aber, warum einerseits die Gedankenwelt sich so schwer beherrschen läßt, anderseits aber eine solche Beherrschung doch möglich ist, besteht laut obigem Zitat in folgenden Tatsachen:

1. Es liegt in der Natur des Geistes, stets tätig zu sein und sich zu bewegen. Er bedarf also stets eines Objektes, womit er sich beschäftige.

2. Dieses Objekt darzubieten, sind wir imstande. Es steht auch in unserer Macht, ein Objekt aus dem Geiste zu entfernen (extrudere). Cap. 5 derselben Conl. VII (p. 184s.) spricht von der „virtus et constantia", des Hauptmannes im Evangelium (Mt. 8), „qua non quibuslibet ingruentibus cogitationibus abducebatur, sed pro suo indicio vel admittebat bonas vel contrarias absque ulla difficultate pellebat".

3. Allerdings braucht es hiezu Übung und Gewöhnung. *α*) Das Gedächtnis muß mit jenen Gegenständen erfüllt werden, mit denen der Geist sich beschäftigen soll: (memoriae suae materias praeparare). *β*) Der Wille muß durch stete Übung die Kraft erlangen, den Geist trotz des sich

[1] Conl. VII 4, § 3—4, p. 183s.

aufdrängenden fremden Stoffes, bei dem gewünschten festzuhalten: (inmorandi robur).

4. Fehlt ein willkürlich dargebotenes Objekt, dann eilt der Geist eben wegen seiner Beweglichkeit (propria mobilitate) ziel- und planlos („per omnia") von einem Gegenstand zum anderen.

Um zu zeigen, daß die volubilitas mentis zu den feststehenden Punkten Cassianischer Lehre gehört, seien noch einige andere Stellen angeführt.

Conl. I 16 (p. 26) fragt Germanus, warum beim betrachtenden Gebete gegen unseren Willen, ja ohne unser Wissen so überflüssige Gedanken (cogitationes) fein und heimlich (subtiliter ac latenter) sich einschleichen, so daß es schwer sei, sie zu verdrängen, ja sie auch nur zu bemerken. „Potest ergo mens aliquando ab istis vacua reperiri?"

Vater Moyses antwortet: Cap. 17, § 1. „Mentem quidem non interpellari cogitationibus inpossibile est, suscipere vero eas sive respuere omni studenti possibile est. quemadmodum igitur ortus earum non omnimodo pendet a nobis, ita reprobatio vel electio consistit in nobis. nec tamen ex eo, quod diximus, inpossibile esse, mentem cogitationibus non adiri, totum vel incursui vel illis spiritibus tribuendum est, qui eas nobis nituntur ingerere. Alioquin nec liberum in homine maneret arbitrium nec in nobis staret nostrae correctionis industria. § 2. Sed est, inquam, nostrum magna ex parte, ut cogitationum qualitas emendetur et vel sanctae ac spiritales in cordibus nostris, vel terrenae carnalesque concrescant."

Die Mittel, um die Beschaffenheit unserer Gedanken zu verbessern, sind teils positive, teils negative. Die positiven bestehen darin, daß wir dem Geist entsprechenden Gedankenstoff darbieten: öftere Lesung der Heiligen Schrift und stete Erwägung ihres Inhaltes in betrachtendem Gebete wird empfohlen, „ut exinde spiritalis memoriae praebeatur occasio". Die negativen bestehen in der Losschälung von dem irdischen Interessenkreise durch Psalmensingen, Nachtwachten und Fasten, „ut extenuata mens non terrena sapiat". Werden diese Mittel nicht angewendet, so wird der Geist dem Fleische sich zuwenden und fallen[1].

[1] Conl. I 17, § 2, p. 26.

„Die Tätigkeit des Herzens (das Denken),“ so wird c. 18 weiter fortgesetzt[1], „wird nicht unpassend mit Mühlsteinen verglichen, welche die rasche Strömung des Wassers wälzt in kreisendem Schwunge. Sie können keineswegs abstehen von ihrem Werk, da die Kraft des Wassers sie treibt; aber es steht in der Macht des Müllers, ob er Weizen oder ob er Gerste vermahle. Denn ohne Zweifel muß ja das gemahlen werden, was (er) aufgelegt hat... § 2. So wird auch der Geist herumgewälzt von dem Drange des gegenwärtigen Lebens, wo von allen Seiten die Ströme der Versuchungen heranstürzen, und er kann nicht frei sein von den Wogen der Gedanken. Er selbst wird aber mit eifrigem Streben für ihre Beschaffenheit sorgen. § 3 ... Wo unser Schatz ist, da weilt auch unser Herz.“

Auch in der IX. Unterredung, die vom Gebete handelt, heißt es c. 3, § 3 (p. 252): „Der Zustand, in dem wir uns beim Gebete befinden wollen, muß vor der Gebetszeit vorbereitet werden, denn aus dem vorhergehenden Zustand bildet sich der Geist zur Zeit des Gebetes . . . Das Bild der vorhergegangenen Taten oder Worte wird vor unseren Augen spielen und uns je nach der früheren Beschaffenheit zornig oder traurig machen oder vorhergegangene Begierden und Anliegen wiederbringen . . .“ Im folgenden wird der Geist wegen der „Beweglichkeit seines Wesens“ mit einer Flaumfeder verglichen, die naturgemäß in die Höhe und zum Himmel sich erhebe, außer sie würde durch weltliche Sorgen und Laster beschwert (ibid. c. 4, § 1, p. 253).

In Conl. XIV 12 (p. 413 s.) erklärt Cassian selbst, daß seine klassische Bildung, die Kenntnis der Kriegsgeschichten, Heldensagen und Gedichte ihn beim Gebete störe. Nesteros rät ihn darum (c. 13), das weltliche Wissen durch ein heiliges zu ersetzen: § 2. „Vacare enim cunctis cogitationibus humana mens non potest et ideo, quamdiu spiritalibus studiis non fuerit occupata, necesse est eam illis, quae pridem didicerit, implicari[2].“

---

[1] Ibid. p. 27.

[2] Ich wage es nicht, zu entscheiden, ob die Lehre von der Veränderlichkeit des Gedanken- und Phantasielebens nicht mit der Auffassung über das Wesen des Geschöpflichen überhaupt zusammenhänge. Das Geschöpfliche ist wesentlich veränderlich. Conl. VI 14 (p. 173 s.): „Es ist . . . notwendig, daß man jeden Tag fortschreite, . . . oder . . . (man) muß folgerichtig rückwärts gehen . . . Deshalb kann

Trotz der angeborenen leichten Beweglichkeit des Gedankenlebens ist nach Cassian eine sehr weitgehende Beherrschung der Phantasie möglich. Man kann sich durch allmähliche Gewöhnung soweit von sündhaften Vorstellungen befreien, daß sie nicht einmal mehr unwillkürlich in uns auftauchen.

In Conl. XX, die von der Buße und Genugtuung handelt, erklärt Cassian, daß wir erst dann von einer begangenen Sünde gänzlich frei sind, wenn die Erinnerung daran unsere Phantasie nicht mehr belästigt.

Cap. 5 (p. 558): „Das Zeichen der Genugtuung und der Verzeihung . . . ist, wenn wir auch die Neigung zu den Sünden aus unseren Herzen verdrängt haben. Denn es möge ein jeder wissen, daß er noch nicht von den alten Sünden frei ist, solange ihm . . . noch das Bild entweder der eigenen oder ähnlicher Verbrechen vor Augen spielt und ich will nicht sagen die Ergötzung, sondern auch nur die Erinnerung daran das Innere seines Geistes bestürmt."

Ähnlich wird in Conl. XII 7 (p. 345) als zweite unter den sechs Stufen der Keuschheit bezeichnet, „daß der Geist nicht bei lüsternen Gedanken verweile", als sechste aber, „daß er sogar im Schlafe nicht durch verführerische Vorstellungen von Weibern betrogen werde. Denn obwohl wir nicht glauben, daß solche Betörung mit Sündenschuld verbunden ist, so ist sie doch ein Zeichen der noch im Innersten verborgenen Begehrlichkeit" (vgl. Inst. VI 10, p. 121).

Der Wille muß die Phantasie durch die eigene Kraft im Zaume halten. Vorübergehende Ablenkung, etwa dadurch, daß man die Zelle verläßt (und Gesellschaft sucht), schafft nur neue Anfechtungen. Conl. XXIV 5 (p. 679): „Es ist nun kein Wunder, daß einer, der in der Zelle bleibt, wo dann die Gedanken gleichsam in einem engen Kerker versammelt sind, von der Menge der Anfechtungen fast

---

der Geist keineswegs (nullo modo) in einem und demselben Zustande verharren (in eadem qualitate manere), ebensowenig wie ein Boot, das entweder von den Ruderern aufwärts oder von der Strömung abwärts getrieben wird . . . § 2 . . . In keinem Geschöpfe kann irgendeine solche Vollkommenheit sich finden, die der Veränderung nicht unterworfen wäre (quae mutabilitatis non subiaceat passioni) . . . § 3. Gott allein nämlich preisen wir als unveränderlich."

erstickt wird. Verläßt er dann seine Wohnung, dann brechen sie mit ihm hervor und fliegen gleich zügellosen Pferden überall umher. Für den Augenblick nun, solange sie wie aus Ställen hinauseilen, schöpft man einigen ... Trost. Wenn aber der Körper wieder in die Zelle zurückgeht und die ganze Schar der Gedanken wieder wie zum Sitzen kommt, dann erregt gerade die .. Ungebundenheit, an die man sie gewöhnt hat, um so ärgere Stacheln ... Es glauben ja auch Fiebernde durch einen Schluck kalten Wassers die Gewalt der inneren Glut zu dämpfen, während doch ... das Feuer hiedurch mehr entflammt als beruhigt wird." Als einziges Mittel gegen das Spiel der inneren Anfechtungen wird empfohlen, den Blick stets auf Gott gerichtet zu halten (c. 6).

Die Frage nach den Mitteln der Fixierung der Phantasie ist von besonderer Wichtigkeit für das Gebetsleben und für den Kampf gegen innere Versuchungen. Deshalb wird an sehr vielen Stellen der Conlationes und Instituta darüber gesprochen:

Der Betende soll irgendeinen Stoff vorbereitet haben, zu dem das Gedächtnis ohne schwieriges Suchen immer wieder zurückkommen könne, wenn der Betende merkt, daß seine Gedanken sich zerstreuen. Nützlich seien hiezu kurze Gebetsformeln wie der Psalmvers: Deus in adiutorium meum intende usw.[1]

Es wird empfohlen, mit dem Gebete Arbeit zu verbinden. Das betrachtende Gebet solle tagsüber überhaupt nicht aufhören. Durch das Gewicht der Händearbeit werde nun an die flüchtigen Regungen des Herzens und das unstete Schwanken der Gedanken gleichsam ein starker und unbeweglicher Anker gelegt. Die Handarbeit bewahre uns vor allen unnützen und müßigen Gedanken[2].

Die Stellung des Körpers beim Gebete sei auch nicht gleichgültig. Es sei bei den Mönchen Sitte, beim Gebete zu stehen. „Humi namque diutius procumbentem non solum cogitationibus aiunt, verum etiam somno gravius inpugnari. quod etiam nos verum esse, utinam non experimentis ... nosceremus[3]!"

Unnötige Geräusche seien beim Beten zu vermeiden; um nicht die Sammlung der anderen zu stören, solle man

[1] Conl. X 8—10, p. 294 ss.
[2] Inst. II 14, p. 29.
[3] Inst. II 7, § 2—3, p. 23.

sich nicht hörbar räuspern, husten, gähnen, auch nicht laut beten oder beim Gebete seufzen[1].

Gut sei es, für entsprechende Abwechslung und Erholung zu sorgen. Darum trete am Sonntag eine Änderung und Erleichterung im Gebetsoffizium ein. „Denn immer erträgt man mit größerem Gleichmut jegliche Ermüdung und verwendet unverdrossen Anstrengung auf ein Werk, wenn zuweilen eine gewisse Abwechslung . . . in der Arbeit folgt[2].“

Darum halte man auch kurze, aber häufig wiederholte Gebete für nützlicher als langatmige oder lange dauernde, die eine gewisse Erlahmung des Geistes und zerstreuende Gedanken zur Folge haben[3].

Das Wichtigste bleibe aber die Disziplinierung der Aufmerksamkeit durch den Willen.

Insbesondere gefährlich seien unkeusche und eitle Vorstellungen. Für die Erwerbung der Geduld sei es sehr vorteilhaft, diese Tugend recht oft auf die Probe zu stellen und darum den Verkehr mit Menschen zu suchen, sich auch aufregende Gegenstände ins Gedächtnis zu rufen. Wolle man aber den Geist der Unzucht niederkämpfen, dann müsse man nicht nur dem Leib den Genuß der Lust und die fleischliche Nähe gänzlich entziehen, sondern auch dem Geiste jegliche Erinnerung jeden Gedanken an solche Dinge. Darum sei auch heilige Lektüre in diesem Punkte einzuschränken[4].

Eitle Gedanken hinwiederum könnten den Geist des Mönches derart gefangennehmen, daß er wie mit offenen Augen träume und nicht einmal auf das gegenwärtige Tun und auf die Mitbrüder merke[5].

Was das Traumleben anlangt, so habe ich bei Cassian keine Erörterungen gefunden, die eigens diesem Thema gewidmet wären.

Die gelegentlichen Hinweise auf die Traumursachen haben in unseren Ausführungen zum Teile bereits Platz gefunden. So ist es Cassian wohl bekannt, daß der Inhalt der Träume sich nach der Beschaffenheit der wachen Zustände richte. „Nam secundum illum usum, quem vigilans exercere vel

---

[1] l. c. 10. § 2, p. 26.
[2] Inst. III 11, p. 45.
[3] Inst. II 10, § 3, p. 26.
[4] Conl. XIX 16, p. 551. Vgl. Conl. XX 9, p. 567.
[5] Inst. XI 15, p. 201.

cogitare consueverat, etiam dormiens unusquisque temptatur[1]." „Qualitas enim cogitationum, quae distentionibus (Zerstreuungen) diei negligentius custoditur, probatur quiete nocturna." Daher kann man den eigenen Seelenzustand einigermaßen aus den Träumen erkennen: „Et idcirco cum intercesserit aliqua talis inlusio, non culpa somni credenda est, sed neglegentia temporis praecendentis et manifestatio morbi latentis intrinsecus, quem (morbum) non primitus noctis hora parturiit, sed intimis animae reconditum fibris ad cutis superficiem .. produxit[2]."

Doch sind körperliche Reize, die in der Nacht selbst entstehen, ebenfalls geeignet, Träume zu erzeugen, so daß dann nicht der Traum die Ursache der körperlichen Erregung ist, sondern diese die Ursache des Traumes sind. Vgl. Conl. XII 7, § 7 (p. 347) und Conl. XXII 6, § 5 (p. 623) über nächtliche Pollutionen und unreine Träume.

4. *Objekte des Erkennens*

(Das heilige Wissen. Die Kontemplation und Ekstase. Physik und Magie)

Nirgends läßt sich bei Cassian eine strenge Scheidung zwischen sinnlichem Vorstellungsvermögen und geistiger Denkkraft feststellen. Das Phantasie- und Traumleben gehört ebenso dem Geiste (mens) an, wie das Sichversenken in den Sinn der Heiligen Schrift und die Erforschung der Mittel zu höherer Vollkommenheit; zerstreuende Vorstellungen sinnlichster Natur heißen ebenso cogitationes, wie die Erhebung des Geistes zu Gott.

Es kann darum nur zwischen den äußeren Sinnen und dem Geist (mens) unterschieden werden und beim letzteren lediglich ein Unterschied gemacht werden zwischen irdischem (terrenum, carnale) und geistigem (spiritale) Gedankenstoff.

Wir haben auf diesen Mangel der Cassianischen Psychologie bereits bei der Besprechung der Unsterblichkeitsbeweise hingewiesen. Es ist ja die Cassianische Zuteilung der Seelenvermögen an bestimmte Seelenteile platonisches Erbgut; und für die platonische Seelenteilung waren ja vor allem ethische, nicht erkenntnistheoretische Gesichtspunkte maßgebend. Daher schon bei Plato die Unbestimmt-

[1] Conl. XII 7, § 4, p. 346.
[2] Inst. VI 11, p. 121.

heit der Zuteilung der Sinneserkenntnis, des Empfindens und Vorstellens an die Seelenteile[1].

Das höchste Objekt unseres Erkennens ist Gott. Im erkennenden Schauen Gottes liegt das Ziel und die höchste Glückseligkeit des Menschen:

Conl. I 8, § 1 (p. 14 s): „Das also muß unser Hauptringen, das die unveränderliche . . . Absicht (σκοπός) unseres Herzens sein, daß der Geist (mens) den göttlichen Dingen und Gott immer anhänge. Was davon verschieden ist, das muß, wie groß es auch sei, für das zweite und für ganz niedrig oder auch für schädlich gehalten werden . . . § 2. (An dem Beispiel der Maria und Martha) seht ihr, daß der Herr das größte Gut in die θεωρία allein, d. h. in die Beschauung Gottes verlegt hat. Deshalb erklären wir, daß die übrigen Tugenden, obwohl wir sie für nützlich und notwendig halten, doch auf die zweite Stufe zu stellen seien, weil sie alle zur Erreichung dieser einzigen erworben werden. § 3. Denn indem der Herr sagt: ‚*Du bist besorgt und kümmerst dich um vieles, weniges aber oder auch nur eines ist notwendig*‘, setzt er das höchste Gut nicht in die tätige Übung (in actuali opere), so lobenswert und reich an Früchten sie auch sei, sondern in die Beschauung (contemplatio) Seiner, die wahrhaft einfach und eine ist.“

Auch insofern dürfen die anderen Tugendwerke der Beschauung gegenüber nicht überschätzt werden, als sie immerhin von der unmittelbaren göttlichen Kontemplation abziehen oder sie verzögern[2] und weil sie nur als Anfang des Strebens nach Vollkommenheit zu gelten haben. Mit dem Tode hören sie auf, während die liebende Betrachtung Gottes bleibt[3]. Dieses beglückende Schauen der Herrlichkeit Gottes (theoretica claritas), das größte Gut des Menschen auf Erden, kann mit natürlichen Kräften nicht verdient werden, sondern ist ein Gnadengeschenk Gottes[4]

Die (beschauende) Erkenntnis Gottes (contemplatio) ist eine dreifache:

1. entweder wird er erkannt (cognoscitur) „in der Bewunderung seiner unbegreiflichen Wesenheit, was jedoch noch verborgen ist und nur aus der Verheißung gehofft wird“,

2. oder man sieht ihn schon hienieden „in der Größe seiner Geschöpfe“, oder

3. „in der Betrachtung seiner Gerechtigkeit oder in dem täglichen hilfreichen Wirken seiner Vorsehung“ (in den objektiven und subjektiven Erlösungsgnaden), „wenn wir z. B. mit ganz reinem Geiste durchgehen, was er mit seinen Heiligen von Anfang an getan, wenn wir mit zitterndem Herzen seine Macht bewundern, mit der er alles leitet,

[1] Vgl. E. Zeller, Philos. d. Griech. II 1[4], p. 816.
[2] Conl. XXIII 4, § 4, p. 645.
[3] Conl. I 10, p. 16. Vgl. auch c. 11.
[4] Conl. XXIII 3, p. 643.

ordnet und regiert, und die Unermeßlichkeit seines Wissens, und wie seinem Auge die Geheimnisse des Herzens sich nicht verbergen können; wenn wir den Sand des Meeres und die Zahl der Welten, die er gezählt und erkannt hat, zagend bedenken; wenn wir staunend betrachten, wie die Tropfen des Regens, die Stunden und Tage und Jahrhunderte, wie alles Vergangene und Zukünftige seinem Wissen gegenwärtig ist; wenn wir seine unaussprechliche Milde betrachten, mit der er unzählbare Schandtaten ... mit Langmut erträgt; wenn wir die Berufung erwägen, mit der er uns ... erbarmend aufnahm ..., wie er zuletzt den Ratschluß seiner Menschwerdung zu unserem Heile faßte und die Wunder seiner Heilsgeheimnisse bei allen Völkern verbreitete[1]."

Die erste Stufe zur vollkommenen contemplatio ist nun die, daß man zunächst das Leben einiger (weniger) Heiligen betrachtend sich vor Augen stellt; dann schreitet man zum „Dei solius intuitus" fort, „so daß man nur mehr an Gottes Schönheit und Wissen sich erfreut[2]."

Das Ideal wäre nun eine ununterbrochene beschauende Verbindung mit Gott. Diese ist aber, solange wir mit diesem gebrechlichen Fleische umgeben sind, unmöglich, weil doch auch der heiligste Mensch wenigstens essen, trinken, schlafen und seinen Berufsgeschäften nachgehen muß. Nur das Wollen liegt in unserer Macht, nicht aber das Vollbringen. Wohl aber können wir immer wieder zu den Gedanken an Gott zurückkehren[3].

Der G i p f e l d e s h e i l i g e n W i s s e n s ist also ein möglichst ununterbrochenes Versenktsein in Gottes Herrlichkeit und Vollkommenheit (*θεωρία* = contemplatio). Eine notwendige V o r s t u f e hiezu ist die Erlangung der übrigen Tugenden: vollkommenste Herzensreinheit. So teilt denn Cassian in der Conl. XIV, die eigens „d e s p i r i t a l i s c i e n t i a" überschrieben ist, die heilige Wissenschaft (scientia) in folgende Stufen ein[4]:

A) W e l t l i c h e W i s s e n s c h a f t e n. Sie dienen den Interessen des gegenwärtigen Lebens oder sind überhaupt unnütz.

---

[1] Conl. I 15, p. 25.
[2] Conl. I 8, § 3, p. 15.
[3] Conl. I 13, § 1 p. 18; Conl. XXIII 5, p. 645 ss.
[4] Conl. XIV 1, p. 398 s. Für Cassians Abhängigkeit von der orientalischen Mönchsweisheit ist diese Conl. ungemein charakteristisch.

B) „Religionis nostrae disciplina atque professio, quae ad contemplanda invisibilium sacramentorum (Geheimnisse) tendit arcana nec praesentes quaestus sed aeternorum retributionem expetit praemiorum."

Diese heilige Wissenschaft aber ist wiederum zweistufig:

I. „Prima πρακτική, i. e. actualis, quae emendatione morum et vitiorum purgatione perficitur."

II. „Altera θεωρητική, quae in contemplatione divinarum rerum et sacramentissimorum sensuum (Schriftsinn) cognitione consistit."

Zur praktischen Wissenschaft, die offenbar nicht so sehr Wissen als Können bedeutet, gehört einerseits

a) die durch Übung erlangte Tugenderfahrung, anderseits

b) auch eine zur Erlangung höherer Vollkommenheit notwendige theoretische Kenntnis der Wege zur Herzensreinheit. Diese ist wiederum eine doppelte:

1. Die Kenntnis der Natur der Laster und der Heilmittel dagegen. Cassian selbst widmet diesem Gegenstande die Bücher V—XII der Instituta coenobiorum und die Conl. V.

2. Die Kenntnis der Ordnung der Tugenden. Ist die Tugend durch praktische Übung und durch fromme Unterredungen uns endlich so vertraut geworden, daß wir sie wie etwas Naturgemäßes und nicht durch Befehl Aufgezwungenes üben, dann können wir aufsteigen zur θεωρία[1].

Die θεωρητική enthält wiederum zwei Stufen:

a) auf der ersten Stufe erstrebt sie die Kenntnis des historischen Sinnes der hl. Schriften (historica interpretatio),

b) auf der zweiten das Verständnis ihres geistigen Sinnes (intellegentia spiritalis)[2].

Die Arten des geistigen Verständnisses aber sind 1. die tropologia, 2. allegoria, 3. anagoge.

Das historische Wissen geht auf das Vergangene und Sichtbare, z. B. Jerusalem wird aufgefaßt als Stadt der Juden

Die Tropologie oder die moralische Auslegung geht auf die Besserung des Lebens und die Unterweisung im

[1] Conl. XIV 3, p. 399.
[2] Conl. XIV 8, p. 404.

Handeln. So könne man Jerusalem als Seele des Menschen verstehen, die geistig unter diesem Namen vom Herrn getadelt oder gelobt wird.

Die Allegorie zeigt in dem, was wirklich geschehen ist, das Vorbild eines anderen Geheimnisses. So kann Jerusalem als Kirche Christi aufgefaßt werden.

Die Anagoge endlich führt von den geistlichen Geheimnissen zu höheren und dunkleren Mysterien des Himmels empor, wie wenn Jerusalem als die himmlische Gottesstadt gepriesen wird[1].

Das Verständnis des tieferen Sinnes der Heiligen Schrift fördert der Glaube: „non enim fidem ex intellectu sed intellectum meremur ex fide."

Vor allem aber ist volle Herzensreinheit Voraussetzung der scientia[2]. Nur durch die Sünde ist die Seele irrtumsfähig und ungelehrig geworden. Ein von Leidenschaften freies Herz bedarf keines Bücherstudiums, ebenso wie das Auge, wenn es rein ist, nicht unterrichtet zu werden braucht, um zu sehen[3].

Und wenn es scheine, daß Juden, Häretiker und solche Katholiken, die in Laster verstrickt sind, eine vollkommene Schriftkenntnis ohne Herzensreinheit zu erlangen vermochten, während eine ungezählte Schar heiliger Männer eines tieferen Wissens ermangelte, so sei doch das Wissen jener mehr erworbene Disputier- und Redekunst, als tiefes Schriftverständnis, so daß sie sehen und doch nicht sehen, hören und nicht verstehen. Ihr Wissen sei also eine scientia *ψευδώνυμος*[4].

In tiefster Sammlung des Geistes, in einsamem, stillem Gebete, in der Stille der Nacht erschlössen sich uns die tiefen Geheimnisse der Religion[5].

Die Sammlung des Geistes kann hiebei so vollkommen sein, daß die Seele sich gleichsam vom Leibe loslöse, das Irdische, die ganze Umgebung und die eigene Leiblichkeit ganz vergessen werde, so daß auch flüchtige Phantasie-

[1] A. a. O.
[2] Conl. XIV 13s., p. 415ss.
[3] Inst. V 34, p. 107.
[4] Conl. XIV 15s., p. 417s. Vgl. Conl. XV 3, § 2, p. 429, wo dialektische Kniffe „Aristotelicae spinae" genannt werden.
[5] Conl. XIV 10, § 4, p. 411.

bilder nicht mehr die Betrachtung störten, ja man nicht einmal darum wisse, was man bete:

Conl. X 11 spricht von der rechten Weise des Psalmensingens und fügt dann hiezu: § 6 (p. 305). „So werden wir zu jener Reinheit des Gebetes gelangen . . ., daß es nicht nur nicht mit dem Anblick eines (Phantasie-)Bildes beschäftigt ist, sondern auch durch das Aufmerken auf die Laute und Worte nicht abgelenkt wird; vielmehr wird dies Gebet in feuriger Inbrunst des Geistes mit unaussprechlicher Entzückung des Herzens und unverwüstlicher Geistesfreude vorgetragen und der Geist, über alle Sinne und sichtbar-stofflichen Dinge erhoben, gießt es mit unaussprechlichen Seufzern und Anmutungen vor Gott aus."

Noch ausführlicher wird derselbe Gedankengang Conl. III 6 s. (p. 73 ss.) vorgetragen. Danach gibt es drei Stufen der Weltentsagung. Auf der ersten reißt sich unser Körper von all den Schätzen und Gütern dieser Welt los. Auf der zweiten wird auch der Geist frei von dem Verlangen nach dem Irdischen, auf der dritten versenkt er sich völlig ins Unsichtbare und Zukünftige (c. 7, § 3 s.): „Wir werden die wahre Vollkommenheit dieser dritten Entsagung dann besitzen, wenn unser Geist . . . durch unaufhörliche Betrachtung der göttlichen Schriften und geistige Beschauungen (spiritales theorias) zum Unsichtbaren derart emporgestiegen ist, daß er auf das Himmlische und Unkörperliche allein achtet und gar nicht mehr merkt, daß er von diesem gebrechlichen Fleische und der körperlichen Örtlichkeit umgeben ist; dann wird er in solche **Verzückungen** (excessus) hingerissen, daß er nicht nur keine Stimmen mehr mit dem leiblichen Ohr vernimmt, noch sich in der Phantasie mit vorübergehenden Menschen beschäftigt, sondern daß er nicht einmal die nächsten und gewaltigsten Gegenstände bemerkt, die sich dem leiblichen Auge bieten. § 4. Die Möglichkeit und den Einfluß dieses Zustandes (cuius rei fidem atque robur) wird nur der fassen, der das Gesagte durch Erfahrung kennen gelernt hat, dessen Herzensaugen nämlich der Herr so von allem Gegenwärtigen losgelöst hat, daß er die irdischen Dinge nicht nur für vergänglich, sondern gleichsam für nichtseiend hält, und sie für leeren Rauch ansieht, der in Nichts sich auflöst."

In Conl. IX 31 (p. 277) wird erzählt, daß der hl. Einsiedler Antonius nur jenes Gebet für ganz vollkommen gehalten habe, wo der Betende nicht einmal mehr seiner selbst und dessen sich bewußt sei, was er bete: „Non est, inquit, perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum, quod

orat, intellegit." Diese Ansicht des Heiligen wird allerdings von Cassian für eine himmlische und „mehr als menschliche" gehalten, der man aber „secundum mensuram tenuitatis nostrae" zu folgen sich bestreben soll.

Wie die Reinheit des Gemütes und die Freiheit von Leidenschaften die Geistessammlung fördert und dadurch das Verständnis der heiligsten Geheimnisse erschließt, so sind das Laster und die Leidenschaft die größten Feinde einer klaren Erkenntnis. Es gehört zu den häufigst wiederkehrenden und stehenden Redewendungen, daß das Laster (vitium) das Auge des Geistes blind mache und die ruhige und reife Urteilsbildung verhindere[1].

Im Anhange an dieses Kapitel über die Arten und wichtigsten Objekte des Wissens mag die Erzählung Platz finden, wie die wahre und echte **Naturphilosophie** und wie die **Magie** entstanden ist.

Conl. VIII 21, § 4 ss. (p. 238), erklärt Vater Serenus, die frommen Nachkommen Seths hätten die echte Naturphilosophie (physicae philosophiae disciplinam) besessen als ein vom Urvater Adam ererbtes Gut. Adam habe, unterstützt von göttlicher Erleuchtung, die Einrichtung und Entwicklung der Natur in ihrer ersten Jugend erforschen können, so daß er seinen Nachkommen ein sicheres Wissen hierüber überliefern konnte. Er habe nicht bloß aller Tiere Namen gekannt, sondern auch die wilde Kraft und das Gift der Tiere und Schlangen in ihrer Verschiedenheit, sowie die Wirkungen der Kräuter, die Natur der Bäume und der verschiedenen Gesteine und den Wechsel der künftigen Zeiten. Seths Geschlecht habe dieses Wissen sowohl zum Dienste Gottes als auch zum allgemeinen Wohle gepflegt. Erst nach der Vermischung der Nachkommen Seths mit Kains gottlosen Töchtern habe die Menschheit begonnen — nicht ohne teuflischen Einfluß —, die fromme Wissenschaft zu unheiligen und schädlichen Dingen zu mißbrauchen, neugierig und verwegen nach magischen Geheimnissen und Künsten zu forschen und die Elemente, das Feuer und die Geister der Luft zu verehren. Die Sündflut überdauerten die magischen Geheimnisse durch Cham, der diese schändlichen Künste und unheiligen Erklärungen auf Metallplatten und in Stein

[1] Inst. VIII 1, § 1, p. 151; Inst. VIII 6, p. 155; Conl. XXIII 7, § 5, p. 650.

niederschrieb, so daß sie von der Wasserflut nicht verdorben werden und nach der Flut wiedergefunden werden konnten. So laute der Bericht alter Überlieferungen.

Die Erzählung des alten Serenus wird ohne ein Wort der Kritik vorgetragen. Noch eine zweite Stelle derselben Conlatio zeugt vom Glauben an die Möglichkeit magischer Künste: Conl. VIII 18 s. (p. 234).

(Fortsetzung folgt)

GOTT IM LICHTE DES ALTEN UND NEUEN PANTHEISMUS

Von P. FR. GUNDISALV FELDNER, Ord. Praed.

(Fortsetzung aus V, p. 339—364)

b) Der Pantheist Spinoza

40. Da es sich im System des Baruch hauptsächlich um die Begriffsbestimmung der Substanz handelt, müssen wir uns vorerst über den wahren Begriff der Substanz Klarheit verschaffen. Was verstehen wir demnach unter einer Substanz in metaphysischer Bedeutung? Sagt man uns, Substanz nennen wir jenes Ding, welches durch sich selber, nicht in und abhängig von einem Substrat, existiert, so erweist sich diese Begriffsbestimmung der Substanz als grundfalsch. Das Dasein, die Existenz, gehört niemals in die Begriffsbestimmung der Wesenheit eines Dinges. Weil die Wesenheit Gottes das Dasein selber bildet, deshalb kann man von der Wesenheit Gottes im eigentlichen strengen Sinne auch keine Begriffsbestimmung aufstellen, die entspräche. Die Begriffsbestimmung einer Wesenheit muß die Gattung und Differenz enthalten. Allein das Dasein, die Existenz, untersteht weder einer Gattung noch Art. Das Dasein kann aber auch nicht eine Gattung oder Art selber bilden. — Secundum Avicennam in sua Metaph. esse non potest poni in definitione alicuius generis vel speciei, quia omnia particularia uniuntur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sint secundum unum esse in omnibus. Et ideo haec non est vera definitio substantiae: substantia est, quae per se est, vel: accidens est, quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur: substantia est res, cuius naturae

debetur esse non in alio. Accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio (Quodl. 9 q. 3 a. 5 ad 2).

41. Diese ganz verfehlte Begriffsbestimmung bezieht sich demnach nur auf das Dasein, nicht auf die Wesenheit der Substanz. Infolgedessen wissen wir über das Wesen der Substanz so gut wie nichts, denn die Wesenheit ist nicht ihr Dasein, andernfalls könnte sie nicht die Gattung abgeben. Die Existenz ist niemals ein Gemeinsames nach Art der Gattung, weil die unter der Gattung einbegriffenen Dinge gerade gemäß ihrem Dasein sich unterscheiden. Daher muß die Begriffsbestimmung der Substanz lauten: Die Substanz ist ein Ding mit einer Wesenheit, der die Existenz für sich, nicht in einem anderen, gebührt oder zukommt. Ebensowenig taugt die Begriffsbestimmung des Akzidenz, wenn erklärt wird, es existiere in einem anderen als seinem Substrate, sondern es ist ein Ding, dem das Dasein in einem anderen zukommt. — Probat Avicenna in sua Metaph. per se existere non est definitio substantiae, quia per hoc non demonstratur quidditas eius, sed eius esse. Et sua quidditas non est suum esse; alias non posset esse genus: quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse. Sed definitio vel quasi definitio substantiae est: res habens quidditatem, cui acquiritur esse vel debetur, ut non in alio. Et similiter esse in subiecto, non est definitio accidentis, sed e contrario: res cui debetur esse in alio (IV. Sent. dist. 12 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 2).

42. Halten wir an dieser einzig richtigen Begriffsbestimmung der Substanz fest, so ergibt sich sofort die Wahrheit, daß Gottes Wesen im eigentlichen Sinne weder definiert werden kann noch auch, daß dieses Wesen eine Substanz im gewöhnlichen Sinne ist. Definiert kann es nicht werden, weil wir in diesem Falle eine volle, adäquate Erkenntnis von ihm hätten, es ganz und gar begreifen würden. Aber auch Substanz ist dieses Wesen Gottes nicht, weil es mit seinem Dasein ein und dasselbe ausmacht, nichts als reines Dasein besitzt. — Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur. Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu. Unde, cum dicitur, quod Deus est actus purus, haec non est definitio eius. — Ad rationem

generis requiritur, quod univoce praedicetur. Nihil autem de Deo potest et creaturis univoce praedicari (De potentia Dei, q. 7 a. 3 ad 5 und 6).

43. Daß das „ens per se“ eine völlig unrichtige Begriffsbestimmung der Substanz sei, weist der Aquinate auch an dieser Stelle zutreffend nach. Seine Worte sind: Ens per se non est definitio substantiae, ut Avicenna dicit in III. Metaph. Ens enim non potest esse alicuius genus, ut probat Philosoph. in III. Metaph., cum nihil possit addi ad ens, quod non participat ipsum. Differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem, non obstante quod est genus generalissimum, erit eius definitio, quod substantia est res, cuius quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam (a. a. O. ad 4).

44. Wir sehen also wiederum, daß in der ganzen Metaphysik des Aquinaten die sachliche Identität von Wesenheit und Dasein in Gott und der sachliche Unterschied in den Kreaturen das Gebiet völlig beherrscht. Der Begriff der Substanz, einer der wichtigsten gegenüber dem Pantheismus, legt entschiedenes Zeugnis hierüber ab. Wo immer von der Substanz die Rede ist, dort haben wir es mit einem Wesen zu tun, das sich von seinem Dasein sachlich unterscheidet. — Secunda ratio sumitur ex ratione eius, quod est in genere. Omne enim huiusmodi addit aliquid supra genus. Et ideo illud, quod est summe simplex, non potest esse in genere. — Tertia ratio subtilior est Avicennae in V. Metaph. Omne, quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse: sicut homo. Humanitati enim ex hoc, quod est humanitas, non debetur esse in actu. Potest enim cogitari humanitas, et tamen ignorari, an aliquis homo sit. Et ratio huius est, quia commune, quod praedicatur de his, quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse, nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis, vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat, quod esse suum non est quidditas sua. — In Deo autem esse

suum est quidditas sua, aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per suam essentiam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2; vgl. a. a. O. ad 1 und 2; De potentia, q. 7 a. 3*c*).

45. Wie geht nun der Pantheist Spinoza vor? Er stellt einen im allgemeinen durchaus falschen Begriff der Substanz auf, überträgt diesen auf Gott und bringt dann glücklich heraus, daß es überhaupt nur eine einzige Substanz gebe, nämlich Gott. Spinoza hat die Begriffsbestimmung des Cartesius übernommen und etwas umgemodelt. Hatte Descartes gelehrt, die Substanz sei: res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum und die geschaffene Substanz: res, quae solo Dei concursu eget ad existendum, so erklärt jetzt Spinoza die Substanz: id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat (Eth. I def. 3).

46. Quod in se est bedeutet ihm dasselbe wie ens per se, was vom Aquinaten entschieden zurückgewiesen wurde. Seine Ansicht darüber haben wir eben vernommen. Die Existenz des Einzeldinges erteilt uns keinerlei Aufschluß über das Wesen der Substanz. Wenn ich frage: Ist ein Mineral eine Substanz? und man antwortet mir: Ja, denn ein Mineral ist ein Ding, das in sich existiert, so bin ich gerade so unwissend wie früher. Das Nämliche gilt von der Substanz überhaupt, insofern es sich um das Wesen der Substanz handelt. Die Existenz des Dinges gehört eben nicht zu der Wesenheit, weder als Wesensbestandteil noch als sachlich mit der Wesenheit identisch. Folglich muß sie bei der Begriffsbestimmung der Wesenheit wegbleiben. Eine jede Begriffsbestimmung hat nur die Wesensbestandteile anzugeben, weiter nichts. Die Existenz aber bildet, wie gesagt, keinen Wesensbestandteil. Und gerade, weil in Gott die Existenz die Wesenheit selber ist, deshalb, erklärt der Aquinate, kann man das Wesen Gottes nicht definieren, ist Gott keine Substanz im gewöhnlichen Sinne.

47. Ferner ist es ganz falsch, zu behaupten, es gebe nur eine einzige Substanz. Im Gegenteil. Die Wesenheit der Substanz kann auch ein Allgemeines, Gemeinsames bilden, die Existenz dagegen ist für ein

jedes Ding ihm eigen und darum durchaus verschieden vom anderen. — Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae. Quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei. Sed ratio substantiae potest esse communis. Propter hoc etiam Philosoph. dicit III. Metaph. quod ens non est genus (De potentia Dei, q. 7 a. 3). — Übrigens bestätigt diese Wahrheit Baruch Spinoza selber, wenn er sagt: quod per se concipitur. Denn er kann doch nicht leugnen, daß die Begriffe allgemeiner Natur sind. Dasselbe gilt von den eigentlichen Definitionen. Das Einzelnding kann man nicht mehr definieren. — Essentia proprie est id, quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei non autem principia individualia (Summ. theol. I. Pars q. 29 a. 2 ad 3).

48. Die Begriffsbestimmung des Spinoza von der Substanz kann aber auch nicht auf Gott übertragen werden, weil der Substanzbegriff überhaupt auf Gott nicht angewendet werden darf. Nur im uneigentlichen Sinne, insofern Gott nicht ein Akzidenz ist, kann man sagen Gott sei eine Substanz. — Deus simpliciter non est accidens. Nec tamen omnino proprie potest dici substantia; tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia nominat, quae est aliud ab esse eius. Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia. Quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id, quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et huiusmodi. Et tunc est idemin praedicato et in subiecto, sicut in omnibus, quae de Deo praedicantur. Et ideo non sequitur, quod omne, quod est substantia, sit Deus. Quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de ipso. Et ita propter diversum modum praedicandi, non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2 ad 1).

49. Die Pantheisten gebrauchen immer dieselbe Art der Beweisführung: bei dem Weltall steht die Sache so, also muß mit Bezug auf Gott das gleiche stattfinden. Eine Analogie kennen sie nicht. Damit ist aber das Wesen Gottes schon vernichtet und das Wort Gott, von ihrer

Seite gebraucht, ein Unfug. Denn einen Gott, der gerade so ist wie die Kreaturen, kann es ein für allemal nicht geben. So wäre es z. B. noch angänglich, die ersten Worte des Substanzbegriffes des Spinoza richtig zu deuten, aber nur, wie der Aquinate bemerkt, largo modo. Denn Spinozas „quod in se est" trifft insofern zu, als Gott tatsächlich in sich existiert, da seine Wesenheit die Existenz selber ist. Freilich hat das mit dem Begriff der Substanz als allgemein gültigen nichts zu tun; nur largo modo darf er verstanden werden. Wenn der Aquinate je geahnt hätte, daß mit dem Begriff „Substanz" in bezug auf Gott ein so sträflicher Mißbrauch getrieben würde, so wären seine Worte: „si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici ‚substantia'", entschieden in einer ganz anderen Form ausgesprochen worden.

50. Kann man nun aus den Worten: quod in se est, noch halbwegs einen vernünftigen Sinn herauslesen, indem Gott wirklich in sich „existiert", so zerstört das Nachfolgende wieder alles. Denn es heißt: quod per se concipitur. Nun wissen wir doch schon von jeher, daß man Gott nur aus den Kreaturen zu erkennen vermag. Von einem „per se" kann also keine Rede sein. Der „conceptus" über die Geschöpfe muß folglich immer vorausgehen und von diesem „conceptus" hängt der conceptus über Gottes Wesen und Existenz durchaus ab. Von einer Unabhängigkeit, wie Spinoza behauptet: cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat, darf in keiner Weise gesprochen werden. Später ja, wenn wir einmal Gottes Wesen kennen gelernt haben, brauchen wir nicht immer wieder auf den conceptus der Kreaturen zurückzugehen, um zum conceptus: quod in se est, zu gelangen. Allein dieses Abgehen von der Reflektion auf die Geschöpfe meint auch Spinoza gar nicht, sondern er will, daß wir im vorhinein und unabhängig von jedem anderen conceptus seine Substanz, d. h. Gott erkennen. Da hat sich der Amsterdamer Baruch denn doch verrechnet. Eine angeborene Gottesidee gibt es für uns Geschöpfe nicht. — Visis sensibilibus non devenimus in Deum, nisi procedendo, secundum quod ista causata sunt, et quod omne causatum est ab aliqua causa agente, et quod primum agens non potest esse corpus. Et ita in Deum non devenimus, nisi arguendo. Et nullum tale est per se notum (I. Sent. dist. 3 q. 1 a. 2).

51. Noch schreiender wird der Unsinn, wenn Spinoza sagt, es gebe nur eine Substanz und diese sei Gott und dieser Gott sei gleich der Natur. Die lautere Wirklichkeit und die mit Potenzialität vermischte, das Unendliche und Endliche, das Notwendige und Kontingente, kurz alles, wessen Spinoza habhaft werden kann, wird in einen Topf geworfen, gekocht und als „Alles ist gleich“ uns vorgesetzt. Das nennt man dann wissenschaftliche Forschung, metaphysisches Studium. In Wahrheit ist es höchst unlogische Phantasterei. Die lautere Wirklichkeit, der actus purus, verträgt keine Gleichheit, kein Nebeneinander oder Ineinander der Natur mit sich, sondern nur Verschiedenes, Untergeordnetes, mehr weniger ihm Ähnliches. Über eine Erkenntnis Gottes im analogen Sinne kommen wir hier auf Erden nicht hinaus. — Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Huius ratio est, quia cum in re duo sit considerare, scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse. Quia unum esse non est nisi in una re. Unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus. Et ideo, quandocunque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire. Propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo, cum omnium, quae dicuntur de Deo, natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura; propter quod dicitur a quibusdam philophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis ut intelligatur, essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest... Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creaturis. Et similiter omnia huiusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit. Et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur. Et haec analogia est creaturae ad Deum (I. Sent. dist. 35 q. 1 a 4)

52. Wir treffen immer auf dieselbe Tatsache. Man will die Kreatur vergöttern und macht dabei Gott zu einer Kreatur mit allen Fehlern, aller Beschränktheit und Poten-

zialität der Geschöpfe. Das ist nicht mehr Pantheismus, sondern Materialismus, wenn auch in einer etwas anderen Form. Dazu werden Begriffsbestimmungen dargeboten, die wegen ihrer Unklarheit und Zweideutigkeit für alles Mögliche verwendbar sind, nur nicht für die Wahrheit. Ein schlagendes Beispiel in dieser Beziehung bietet uns Baruch Spinoza mit seinem Begriff der Substanz, auf dem er dann sein auf Sand gebautes Lehrgebäude zur öffentlichen Ausstellung bringt. Der Aquinate dagegen schneidet mit einem einzigen Satz, den er überall siegreich verteidigt, jede Möglichkeit ab, Gott zu einem Geschöpf zu erniedrigen und das Geschöpf Gott gleichzusetzen. Die Verschiedenheit zwischen Gott und der Kreatur ist ein für allemal unausgleichbar, was gerade durch die Tatsache, die durch die Begriffsbestimmung der Substanz uns vor Augen geführt wird, seine Richtigkeit empfängt. Das Wesen der Substanz ist, wie jede wahre Definition dartut, aus Gattung und Differenz zusammengesetzt. Nun kann aber die Existenz, das esse, niemals Gattung sein, denn jede Gattung bezieht sich auf die Wesenheit, nicht auf die Existenz. — Ista definitio secundum Avicennam non potest esse substantiae: substantia est, quae non est in subiecto. Ens enim non est genus. Haec autem negatio: non in subiecto, nihil ponit. Unde hoc quod dico: ens non est in subiecto, non dicit aliquod genus, quia in quolibet genere oportet significare quidditatem aliquam..., de cuius intellectu non est esse. Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum. Et ideo non sequitur: est non in subiecto, ergo est in genere substantiae (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 2 ad 2; II. Sent. dist. 3 q. 1 a. 5).

53. Gottes Wesenheit nun ist die Existenz, das esse selber. Folglich unterscheidet sich seine Wesenheit mehr als himmelweit von der Natur, die Spinoza mit Gott identifizieren will. Es gehört wirklich eine Tollkühnheit dazu, die Natur, dieses durchaus zusammengesetzte, vielfach mit Unvollkommenheit behaftete, in jeder Weise beschränkte Naturding als Gott, den actus purus, als die lautere Wirklichkeit uns anpreisen zu wollen. — Tertia ratio est, quia, cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectiones omnium generum. Haec enim est ratio simpliciter perfecti, ut dicitur in V. Metaph. Quod

autem est in aliquo genere, determinatur ad ea, quae sunt illius generis. Et ita Deus non potest esse in aliquo genere. Sic enim non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis, sed eius essentia et perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati. Ex hoc ulterius patet, quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem. Nam omnis definitio est ex genere et specie. Unde nec de ipso demonstratio fieri potest, nisi per effectum, cum demonstrationis propter quid medium sit definitio (De potentia Dei, q. 7 a. 3).

54. Baruch Spinoza ist das Mustervorbild eines Konfusionsrates. Er kennt die scholastischen Termini und Begriffe, macht davon auch Gebrauch, aber weil er sie nicht versteht, fällt die Anwendung unglücklich aus. Über Gott sagt er, Gott sei die Ursache seiner selbst. Denn Ursache seiner selbst ist nach ihm dasjenige, dessen Wesen die Existenz miteinschließt, oder das, dessen Natur nur als existierend gedacht werden kann. — Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens (Eth.).

55. Wir sehen sofort, daß Spinoza den Begriff „causa" nicht verstanden hat. Allerdings könnte man an sich an die stoffliche oder auch an die Formalursache denken. Aber der Autor spricht auch vom Einschluß der Existenz. Darum muß er an die wirksame Ursache gedacht haben. Die wirksame Ursache nun bringt zwar eine andere Wesenheit hervor, aber niemals seine eigene. Daher ist der Ausdruck causa sui ein Widersinn. Sich selber in wirksamer Weise verursachen, kann Gott selber nicht. Wird die Bedeutung der causa sui nur darin gesucht, daß die Wesenheit die Existenz einschließt, so ist die Sache mit Bezug auf Gott einigermaßen richtig, aber von einer causa sui darf in Wahrheit nicht gesprochen werden, denn aus diesem Grunde hat Gott nicht sich selber verursacht. Wir sagten, daß in Gott die Wesenheit allerdings die Existenz einschließe, was bei keinem einzigen Geschöpfe der Fall ist, also insofern, aber auch nur insofern Spinoza recht habe. Es ist aber wiederum ganz falsch, wenn gesagt wird, Gottes Wesenheit schließe die Existenz bloß ein. Wäre das der Fall, so forderte Gott eine wirksame Ursache für sich selber. Denn wir hätten in diesem Falle zwei Dinge vor uns: eine Wesenheit und

eine in diese eingeschlossene Existenz. Allein zwei Dinge verbinden sich nicht von selber, sondern müssen durch ein drittes verbunden werden. Damit ist Gott abgesetzt. Folglich ist eine causa sui abermals unmöglich. Gottes Wesenheit ist aber nicht mit der Existenz verbunden, die Existenz nicht allein eingeschlossen, sondern diese Existenz ist in Wahrheit die Wesenheit Gottes selber. Damit ist und bleibt die Ursächlichkeit jeglicher Art für immer ein Ding der Unmöglichkeit und die causa sui ein Unsinn. Denn in Gott sind tatsächlich nicht zwei Dinge, wenn wir sie auch in unserem Denken so auffassen und unterscheiden können, sondern nur eines: die Existenz. Darum hat weder die Wesenheit noch die Existenz in Gott irgendeine Ursache. Wir haben einfach nur eine vollendete Tatsache vor uns. Essentia divina non habet aliquod principium, neque re, neque ratione (De potentia Dei, q. 1 a. 1. ad 1).

56. Der zweite Teil des Satzes: id, cuius natura non potest concipi nisi existens, ist, auf Gott bezogen, nur bedingt richtig. Sobald wir nämlich aus den Kreaturen Gottes Existenz erkannt, erschlossen haben, vermögen wir nicht mehr Gottes Natur erkennend zu erfassen, ohne seine Existenz mitzudenken, denn seine Natur ist eben die Existenz. — Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus, et possit cogitari non esse. Sed tamen ex hoc non sequitur, quod aliquis non possit negare, vel cogitare, Deum non esse. Potest enim cogitare nihil huiusmodi esse, quo maius cogitari non possit. Et ideo ratio sua (Anselmi) procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse, quo maius cogitari non potest (I. Sent. dist. 3 q. 1 a. 2 ad 4).

57. Weiter belehrt uns Spinoza über die Attribute und versteht darunter das, was der Verstand an der Substanz auffaßt, als ihr Wesen ausmachend. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eius essentiam constituens. — Der Autor hat einmal gehört, wie die Scholastiker die Frage erörtern, worin das metaphysische, konstitutive Prinzip der Wesenheit Gottes bestehe. Die einen finden es im Dasein schlechthin, die anderen im intelligere radicale, wieder andere im intelligere actuale usw. Wir lassen die Frage beiseite. Aber mit den Attributen Gottes hat diese Angelegenheit

nicht das mindeste zu tun. Spinoza hat wieder alles untereinandergeworfen. Die Attribute konstituieren nicht erst eine Wesenheit, sondern folgen aus der bereits konstituierten Wesenheit. Sie bilden demnach Folgerungen, die das Wesen des Dinges naturgemäß begleiten. Darum heißen sie Beigaben, Attribute. So folgern wir z. B. aus Gott, als dem esse subsistens, verschiedene Eigenschaften, die mit diesem Wesen notwendig verbunden sind: Einheit, Wahrheit, Güte usw. In Gott sind sie alle selbstverständlich sachlich identisch.

58. Von diesen verschiedenen Attributen Gottes behauptet nun Spinoza, daß sie Gottes Wesenheit konstituieren. Also das unserer Auffassung nach Spätere konstituiert das Frühere! Def. VI. substantiam constantem infinitis attributis. Und Eth. II. Schol. quidquid ab infinito intellectu percipi potest, tamquam substantiae essentiam constituens. Das heißt doch alle Begriffe in das gerade Gegenteil verkehren. Dazu kommt die zweite Ungereimtheit, nämlich daß diese unendlich vielen Attribute in Gott objektiv, also sachlich unterschieden sind, z. B. Denken und Ausdehnung. Die Substanz ist dann weiter nichts als die Zusammenfassung der unendlich vielen Attribute selbst. Daß mit diesen unzähligen Attributen, noch dazu in Gott sachlich unterschiedenen Attributen, Gottes absolute Einfachheit nicht bestehen kann, das begreift doch jeder Mensch. Einen innerlich zusammengesetzten Gott aber können wir durchaus nicht brauchen, denn dieser erfordert eine dritte, höhere Ursache, durch die diese Zusammensetzung stattfindet. Von selbst setzt sich ein für allemal nichts zusammen, ganz abgesehen davon, daß das Ganze vollkommener ist als die Teile. Damit ist Gott abgetan.

59. Ebenso unlösbar erweist sich die Schwierigkeit, daß ein jedes dieser Attribute unendlich ist und sich nichtsdestoweniger vom anderen sachlich unterscheidet. Es ist doch ganz ausgeschlossen, daß es überhaupt mehr als ein Unendliches der Wesenheit nach geben kann. Denn was besagt die Unendlichkeit? Nichts anderes als alle nur mögliche Vollkommenheit. Das gilt somit schon von einem Attribut. Wozu brauchen wir also ein zweites Attribut? Und gar unendlich viele? Nein, die Attribute in Gott selber sind nicht sachlich unter-

schieden, weder unter sich noch von der durchaus einfachen Wesenheit. Diesen Unterschied machen bloß wir in unserem Denken, weil wir die unendliche Einfachheit Gottes nicht anders zu erkennen vermögen. Und gerade diese unendliche Fülle, die unserer verschiedenen Auffassung von Gottes Wesenheit entspricht, bewirkt zugleich, daß unser Erkennen der Wahrheit gemäß ist. — Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore. Imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, inquantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicuius, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione. Et ideo, quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas et huiusmodi, quorum quodlibet est divina essentia. Et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum huiusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei. Et inde est, quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice. Sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis secundum doctrinam Dionysii, de div. Nom. Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea, quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea, quae sunt in natura sua, scilicet attributa. — Pluralitas attributorum in nullo praeiudicat summae unitati. Quia ea, quae in aliis sunt ut plura, in eo sunt unum, et remanet pluralitas tantum secundum rationem, quae non opponitur summae unitati in re, sed necessario ipsam consequitur, si simul adsit perfectio (I. Sent. dist. 2 q. 1 a. 2 *c* und ad 1; vgl. I. Sent. dist. 22 q. 1 a. 3 ad 4). — Wer eine vollständige Aufklärung über die Attribute in Gott wünscht, der lese I. Sent. dist. 2 q. 1 a. 3. Für unsere Arbeit ist dieser Artikel zu lang, um hierhergesetzt werden zu können, so interessant der Inhalt desselben ist. Die Wahrheit lautet kurz: die Attribute in Gott sind von seiner Wesenheit

nicht sachlich unterschieden, noch weniger konstituieren sie erst Gottes Wesenheit. Sie bilden nur die Grundlage für unser richtiges Denken, so oft wir Gottes Wesenheit von den verschiedensten Gesichtspunkten aus betrachten.

60. Fassen wir unser Urteil über Spinoza kurz zusammen, so müssen wir sagen, der Autor benützt die Termini der Scholastik, versteht sie schlecht, oft gar nicht und wendet sie dann im adäquaten Sinne auf Gott an. Daher der Wirrwarr in seiner Lehre über Gott. Über die „causa sui“ haben wir schon gesprochen. Ebenso haben wir bereits bemerkt, daß im Satze „involvit existentiam“ zu wenig gesagt ist. Und merkwürdig: Spinoza selbst erklärt, Gottes Existenz sei mit seinem Wesen identisch. Wozu also das unpassende, mißverständliche Wort „involvit“? Die Definition der Substanz als „quod in se est“ kann richtig sein, wenn darunter nicht zunächst die Existenz verstanden wird. Denn die Substanz inhäriert wirklich nicht, im Gegensatz zum Akzidenz, einem anderen als ihrem Substrat. Insofern ist sie demnach „in se“. Der weitere Teil: „quod per se concipitur, hoc est, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei“, entspricht der Wahrheit wiederum dem Akzidenz gegenüber, bei dessen Definition immer die Substanz hineingezogen werden muß. Meint aber Spinoza mit dem „quod in se est“ zugleich die Existenz, so trifft die Definition seiner Substanz nur mit Bezug auf Gott die Wahrheit, nicht aber hinsichtlich der Substanz überhaupt. Kein Mensch nimmt bei der Definition der Substanz die Existenz mit hinein, weil diese nicht zur Substanz gehört und es sich bei dieser Definition nicht darum handelt, ob die Substanz existiert, sondern darum, was sie ist. Gerade dieser Vorgang, daß niemand bei der Definition des Wesens der Substanz ihres Daseins Erwähnung tut, beweist am allerbesten, daß die Existenz nicht zum Wesen der Substanz gehört, sondern, wie Spinoza sagt, einen Modus bildet. Könnten wir hingegen die Substanz Gottes im eigentlichen Sinne definieren, so darf die Existenz nicht fehlen.

61. Bildet die Existenz Gottes, wie Spinoza ebenfalls lehrt, ein und dasselbe mit seinem Wesen, so ist die Unendlichkeit Gottes von selber gegeben. Dazu brauchen wir gar nicht eine unendliche Anzahl von Attributen.

Sollte aber nach unserem Autor diese große Zahl notwendig sein, um die Existenz Gottes, die ja gemäß seinem Geständnis mit dem Wesen identisch ist, zu konstituieren, so weiß Spinoza einfach nicht, was die Existenz eigentlich ist. Die Existenz als solche ist selbst in den Kreaturen, als quo est, durchaus einfach, niemals durch Attribute oder wie immer man derlei Dinge nennen mag, zusammengesetzt oder konstituiert. Das verrät eine vollständige Unkenntnis des Autors vom Wesen und der Bedeutung der Existenz überhaupt, um so mehr von der Existenz Gottes. Es fehlt eben Spinoza das Verständnis der scholastischen Termini und Begriffe, deren er sich aber trotzdem bedient.

62. Ein neues Beispiel dafür bietet er uns mit seinem „Unendlichen". Nach Spinoza existiert Gott gar nicht individuell. Und warum nicht? Ja, dann wäre Gott nicht unendlich, sondern endlich und nicht absolut. Wieso? Jede Determination ist eine Negation, beschränkt also das Ding: ens, genus, species, individuum sind also lauter Beschränkungen, Negationen der Vollkommenheit, folglich der Unendlichkeit und Absolutheit. — Hören wir nun einen Scholastiker, den Aquinaten, was er über die Unendlichkeit bzw. Beschränktheit sagt. S. Thomas gibt uns einen ganz anderen Aufschluß über die Verendlichung oder Beschränkung als Spinoza mit der Theorie der Verneinung. Den Begriff „unendlich" kann man in einer zweifachen Weise auffassen. Entweder im Sinne eines Mangels, einer Privatio. In dieser Bedeutung hat das Unendliche zwar keine Begrenzung, es könnte aber eine haben. In zweiter Auffassung ist ein Ding unendlich negativ, d. i. es hat keine Beschränkung und kann keine haben. Nun bildet Gott eine unendliche Wirklichkeit, actum infinitum. Die Beschränkung dieser Wirklichkeit könnte nur auf doppelte Art geschehen: entweder durch ein höheres Tätige oder durch die Aufnahme in einem Substrat. Die Wirklichkeit Gottes kennt aber keine höhere Ursache, denn sie ist durch sich selbst. Ebensowenig kann diese Beschränkung durch die Aufnahme in einem Anderen stattfinden, weil Gott keinerlei Potenzialität besitzt, sondern actus purus ist. — Infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative. Et sic dicitur infinitum, quod natum est habere finem et non habet. Tale autem infinitum non invenitur nisi in quanti-

tatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, id est, quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est. Infinitum autem dictum negative convenit Deo, quantum ad omnia, quae in Deo sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec eius essentia nec potentia nec bonitas. Unde omnia in ipso sunt infinita . . . Actus non finitur, nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis . . . Alio modo ex parte recipientis.. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed est a seipso. Neque finitur ex alio recipiente, quia, cum nihil potentiae passivae ei admisceatur, ipse est actus purus, non receptus in aliquo. Est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Unde patet, quod Deus est infinitus... Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humana; et simile est de esse equi vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet. Et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est (De potentia Dei, q. 1 a. 2; vgl. I. Sent. dist. 43 q. 1 a. 1).

63. Demgegenüber führt nun Baruch Spinoza folgendes Heldenstück auf. Er nimmt das Infinitum im privativen Sinne, obgleich er das Wort negativ gebraucht, und sagt, jede Determination nimmt Gott eine Vollkommenheit weg. Diese Determination steigt, wie wir wissen, von ens, genus, species herab bis zu dem Individuum. Das sind nach Spinoza lauter Beschränkungen, also Unvollkommenheiten des Unendlichen. Dadurch wird das Unendliche schließlich ein Endliches. Darum darf Gott keine individuelle Existenz haben. Die Wahrheit lautet aber ganz anders, wie uns der Aquinate soeben belehrt hat. Die Determination als Negation bestreitet in Gott jede Unvollkommenheit, jede Beschränktheit. Und in der Tat. Ist das Dasein eines Menschen nicht vollkommener als das eines Pferdes? Oder das eines Animal im allgemeinen oder eines Ens, wenn letztere existieren könnten? Was ist besser: zu existieren oder nicht zu existieren? Da nun ein Allgemeines, wie es Spinoza mit seinem Infi-

nitum meint, überhaupt nicht existieren kann, so leugnet er folgerichtig die Existenz Gottes. Die in Wahrheit negative Beschränkung, Determinatio, ändert somit an dem Unendlichen nicht das mindeste, und zwar gerade deshalb, weil sie eine Beschränkung im wirklichen Sinne entweder durch Aufnahme eines Anderen oder durch Aufgenommenwerden in einem Anderen, entschieden in Abrede stellt. So nun verhält es sich in Wirklichkeit mit dem Wesen Gottes. — Aliquid potest esse distinctum dupliciter. Uno modo per aliud sibi adiunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino. Et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adiunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per seipsum. Et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus. Et hoc eo ipso, quia nihil addi ei est possibile (a. a. O. ad 7).

64. Aus dieser Darlegung geht hervor, daß Spinoza die Termini der Scholastik entweder nicht verstanden hat oder sie verbessern wollte, während er sie verbösert hat. Denn das eine steht ein für allemal fest: Gott ist das subsistierende Dasein, esse subsistens, weil nur ein solches eine Tätigkeit ausführen, wirksame Ursache sein kann. Ein Allgemeines existiert nur in unserem Denken, wenngleich das sachliche Fundament für unser Denken in Gott selber gegeben ist. Aus der Lehre des Aquinaten, daß Gott weder etwas aufnehmen noch irgendwie aufgenommen werden könne, folgt der große Unterschied Gottes von der Natur mit mathematischer Notwendigkeit. Ebenso aber auch, daß die Natur nicht eins mit Gott sein kann. Denn Gottes Wesenheit kann nichts mehr aufnehmen, also auch nicht Formalursache der Natur sein. Zu einer stofflichen Ursache wird man doch hoffentlich Gott nicht erniedrigen wollen. Eine andere Ursache, als die wirksame und End- oder Zielursache ist nicht vorhanden. Daß aber Gott nichts aufnehmen kann, ergibt sich aus dem Begriff der Wirklichkeit, des esse. Denn das esse bildet die letzte Vollendung eines jeden Dinges. — In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati. Immo ipse est sua natura et suum esse. Et ideo nihil alienum, vel accidentale potest ei inesse (De potentia Deo, q. 7 a. 4). — Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat. Unde si sit

aliquid, quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentia ad actum. Et ita cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare (De anima, a. 6 ad 2).

65. Wenn Spinoza meint, durch jede Determination werde dem Unendlichen etwas an Vollkommenheit entzogen, so geht er in die Irre. Denn je weniger ein Ding bestimmt, also determiniert ist, desto weniger besitzt es an Vollkommenheit, z. B. das animal als solches. Die Existenz bildet die letzte höchste Vollkommenheit des Dinges. Das Allgemeine aber, z. B. das animal oder die Wissenschaft als solche, können gar nicht existieren. Was ist also vollkommener? Die Antwort darauf ist doch von selbst gegeben. — Hoc quod dico esse, est inter omnia perfectissimum. Quod ex hoc patet, quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu. Sed hoc, quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet, quod hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum. Et per hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei, quod dico esse, aliquid addatur, quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam. Esse enim, quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo, cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse, quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum, nisi non ens, quod non potest esse forma nec materia. Unde non sic determinatur esse, per aliud, sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur, quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, inquantum est talis, vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod, licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius, quam vivere; viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse (Dei potentia Dei, q. 7 a. 2 ad 9).

66. Wenn demnach Spinoza die Existenz der Dinge unter die Modi rechnet, die für das Ding unwesentlich und veränderlich sind, die Scholastik nennt sie deshalb Akzidenzen, so kann man ihm hierin nur beistimmen. Diese Wahrheit ist ja der Grundpfeiler der ganzen Metaphysik des Aquinaten. Allein Spinoza überträgt diese Eigenschaft der Existenz im gleichen Sinne, adäquat oder univok, eindeutig auch auf Gott. In Gott ist die Existenz das konstitutive Prinzip seiner Wesenheit. Somit kann man nicht in gleicher, sondern nur in analoger Weise Schlußfolgerungen ziehen. Denn auf ersterem Wege kommen wir dann zu einer Zusammensetzung Gottes aus Wesenheit und Existenz, damit aber auch zu einer höheren Ursache Gottes. Damit wird Gott abgesetzt. Jetzt ist dann auch die Behauptung, Gott sei gleich der Natur, durchaus begreiflich. Dieser Gott kann jedenfalls alles nur Mögliche sein. Der Stoff, die Form, das Dasein der Natur, das Allgemeine, aus dem sich alles weiter entwickelt, zur Vollkommenheit entfaltet, mit einem Worte, was ein jeder wünscht und erlebt. Nur Gott ist er nicht.

c) Der Pantheismus der Neuzeit

67. Nichts Neues unter der Sonne, sagt der berühmte Weise. Die großen Denker, wie man sie zu nennen beliebt, der neueren Zeit und Gegenwart haben es in ihrem Gottsuchen um keinen Schritt weitergebracht als die alten Indier, Griechen, die Pantheisten des Mittelalters mit dem späteren Baruch Spinoza. Darum kann man mit Recht behaupten: alles schon dagewesen. Unsere Gelehrten haben bloß die Kleider gewechselt und den früheren Ungereimtheiten ziemlich viele neue beigefügt. Das ist alles. Der Grundgedanke bleibt immer derselbe, daß Gott und die Welt eins sind. Damit erscheint die Wesensverschiedenheit Gottes und der Natur ein für allemal in Abrede gestellt. Zu diesem Zwecke legen sich auch die modernen Pantheisten einen Gottesbegriff zurecht, der mit dem wirklichen Gott nicht die geringste Ähnlichkeit mehr hat. Wir haben bereits in der früheren Darlegung an der Hand des Aquinaten, im Anschluß an Aristoteles nachgewiesen, daß es nur vier Ursachen der Dinge geben kann. In der Frage des Pantheismus können nur zwei in Betracht kommen: die formelle und die Ursache des Daseins der Dinge. Frei-

lich auf Grund der Behauptung, Gott sei eins mit der Natur, muß Gott auch mit der stofflichen Ursache, mit dem Stoff ein und dasselbe sein. Daß die Verteidiger dieser Lehre so weit herabsteigen, das Unvollkommenste in der Welt Gott gleichzusetzen, darf uns nicht wundernehmen. Es muß eben alles dazu beitragen, um den unbequemen, wirklichen Gott abzusetzen. Darum muß helfen, was nur immer helfen kann. Jedes Mittel ist dafür gut genug, wenn es auch nur Scheingründe in sich enthält.

68. Was nun den Stoff als eins mit Gott oder Gott als Urstoff anbelangt, haben wir früher das Urteil des Aquinaten vernommen: insania, Narrheit. Das, glauben wir, genügt vollkommen. Demnach kann man Gott, solange an seiner Realität festgehalten wird, sich nur so denken, daß er die Form der Natur oder Welt bildet. Denn die Form macht die Dinge der Natur zu dem, was sie sind: das Mineral zum Mineral, die Pflanze zur Pflanze, das Tier zum Tier, den Menschen zum Menschen usw. Allein die Form der Naturdinge besteht ja gar nicht für sich, ist nicht subsistierend; folglich kann sie auch nicht so ohne weiteres in der Wirklichkeit existieren. Es existiert nur das für sich bestehende Individuelle oder das Akzidentelle im Substrat, dann ist es aber nicht mehr die Form allein, sondern auch die individuellen Prinzipien sind es, die jeder Aufnahme in einem anderen hindernd im Wege stehen. Unmöglich können zwei Individuen mit abgeschlossener Vollendung zu einer Vereinigung gelangen, so daß der eine Teil sich wie die Potenz, der andere wie der Akt, die Form, sich verhält. Folglich kann Gott, das subsistierende Dasein, nie den Akt, die Form, der Natur abgeben, mit der Natur eine Zusammensetzung eingehen. Bonitas prima est simplicissima. Ergo nec est in se composita, nec alii componibilis. Et ita non potest esse alicui forma, cum forma veniat in compositionem eius, cuius est forma (De veritate, q. 21 a. 4). — Die Gründe für die Ansicht, daß Gott die Form aller Dinge sei, nennt der Aquinate an dieser Stelle frivole. — Quidam enim frivolis rationibus ducti posuerunt, Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt, Deum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt, ipsum esse formam cuiuslibet rei.

69. Dazu kommt noch der entscheidende Umstand, daß Gott nicht allein die für sich bestehende Form, sondern das für sich bestehende Dasein, esse subsistens bildet. Dadurch wird erst recht die Unmöglichkeit dargetan, daß Gott weder in der Natur aufgenommen noch die Natur aufnehmen, somit mit ihr eins sein kann. — Sicut dicit Commentator in libro de causis, ipsa bonitas prima ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolute, ut recipiat additionem vel non recipiat. Si enim esset de ratione eius recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter si esset de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura. Sicut de ratione animalis non est nec rationale nec irrationale. Et ideo hoc ipsum, quod est non posse recipere additionem, communicat bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, quae est bonitas pura, ab aliis bonitatibus. Hoc autem quod est non recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primae (De veritate, q. 21 a. 4 ad 9; vgl. De veritate, q. 2 a. 2 ad 5).

70. Fügen wir dem noch bei, daß Gott durch die Aufnahme in der Natur seine Unendlichkeit einbüßt, weil er sich nach der Aufnahmsfähigkeit dieser Natur richten müßte, so liegt die Unmöglichkeit, daß Gott mit der Natur eins sein könne, auf flacher Hand. Oder ist die Natur ohne Gott schon unendlich? Nihil habet esse, nisi inquantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens; quare causa est omnis entis. Sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis: quia nihil potest recipere ultra mensuram suam. Cum igitur modus cuiuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum, et inferius divino esse, quod est perfectissimum. Ergo constat, quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse (I. Sent. dist. 8 q. 1 a. 2). — Wer behauptet, daß die Natur selber unendlich sei, der weiß nicht, was er redet. Denn unendlich sein, heißt alle und jede Vollkommenheit besitzen, und zwar nicht allein jede vorhandene, sondern jede erdenkliche, mögliche. Erfreut sich etwa die Natur einer

derartigen Vollkommenheit? Das erweist sich einfach als unmöglich. — Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud, in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam, quia eius essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest. Et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest. Nam cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei (De veritate, q. 29 a. 3; vgl. De potentia Dei, q. 1 a. 2 ad 9).

71. Kann demnach die Natur ihrem Wesen nach unmöglich unendlich sein und Gott weder als deren Form noch als deren Dasein ihr die Unendlichkeit verleihen, so bleibt auf Grund dieses Systems der Einheit Gottes und der Welt nichts anderes übrig als die Annahme, daß Gott seine Unendlichkeit dabei einbüßt, verendlicht wird. Damit ist Gott preisgegeben: dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Und diese zahlreichen „insipientes“ wollen die Gelehrtenwelt unserer Gegenwart bilden, Vertreter der wahren Metaphysik sein, die mit stolzer Verachtung auf die veraltete Scholastik herabsehen. Gott bewahre die Menschen vor dieser Metaphysik.

72. Hat Baruch Spinoza Gott noch ein reales Dasein zugesprochen, das eins mit der Natur ausmacht, so bestreiten einige der neuen Pantheisten auch noch dieses reale Dasein Gottes. Nach ihnen ist Gottes Dasein nur ein Abstraktum, ein Begriff. Allerdings gibt schon Spinoza dazu Veranlassung. Denn Spinoza leugnet die individuelle Existenz Gottes. Folgerichtig kann Gott dann nur als ein Abstraktum, als ein Gedankending aufgefaßt werden, wie wir etwa von der Gattung animal oder von der Species humanitas reden. Selbst dieser Irrtum ist dem Aquinaten nicht unbekannt geblieben, denn er betont wiederholt, daß Gott weder das Allgemeine bilde noch Gattung oder Art der Dinge sein könne. Als Grund dafür gilt dem englischen Lehrer die Tatsache, daß der Begriff und das Wesen Gottes jede Beifügung ausschließe, was mit Bezug auf das Allgemeine, die Gattung oder Art, falls die unter

ihnen stehenden Dinge in der Wirklichkeit existieren sollen, nicht der Fall ist. Sie selber aber haben ihre Existenz nur in unserem Denken, sind Gedankendinge. — In rebus creatis res determinatur, ut sit aliquid, tripliciter: aut per additionem alicuius differentiae, quae potentialiter in genere erat; aut ex eo quod natura communis recipitur in aliquo et fit hoc aliquid; aut ex eo quod alicui additur accidens, per quod dicitur esse vel sciens vel albus. Nullus istorum modorum potest esse in Deo, quia ipse non est commune aliquid, cum de intellectu suo sit, quod non addatur sibi aliquid. Nec etiam eius natura est recepta in aliquo, cum sit actus purus. Nec etiam recipit aliquid extra essentiam suam, eo quod essentia sua continet omnem perfectionem. Remanet autem, quod sit aliquid determinatum per conditionem negandi ab ipso omnem additionem vel conditionem. Et per hoc removetur ab eo omne illud, quod possibile est additionem recipere (I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 1 ad 2; vgl. a. a. O. q. 1 a. 2 ad 3).

73. Aus dieser Lehre des Aquinaten folgt mit zwingender Logik, daß Gott weder Akzidenzen haben kann, noch daß die Natur nur eine phänomenale Existenz aufweist. Ersteres nicht, weil jedes Akzidenz, um Bestand zu haben, in einem Substrat aufgenommen sein muß, Gott aber nichts aufnehmen kann; letzteres ebensowenig, da eine phänomenale Existenz nur in der Phantasie dieser Art Pantheisten einen Halt besitzt, indem diese Ansicht jede reale Existenz außer dem phantasierenden Pantheisten in Abrede stellt. Bisher hat es als unumstößlicher Grundsatz gegolten, daß nichts sich selber bewegen kann. Allein Professor Wundt spricht von einer „einheitlichen Selbstbewegung der Substanz“. Der wahre Münchhausen. „Der Weltgrund kann nicht völlig losgelöst von dem Weltinhalt gedacht werden.“ Als was? fragen wir. Als wirksame Ursache? Dann ist es richtig. Denn omne agens agit sibi simile. Etwa als Formalursache? Das ist grundfalsch. „Wie vielmehr überall der Grund in der Folge nur dadurch wirksam ist, daß er selbst in sie eingeht, so ist auch die Gottesidee nur dadurch durchführbar, wenn Gott als Weltwille, die Weltentwicklnng als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens gedacht wird“ (bei Gutberlet: Kampf um die Seele. 1903², p. 210 und 423). In der Tat eine sonderbare

Logik. Wir haben bisher immer gehört, daß die wirksame Ursache durchaus verschieden sei von ihrer Wirkung, somit niemals mit ihrer Wirkung formell eins sein oder „in sie eingehen“ könne, sondern nur ein ihr Ähnliches hervorzubringen vermöge. Denn, so sagte man uns, nichts könne sich selber hervorbringen, das individuelle Wesen der Ursache müsse darum stets verschieden sein vom Wesen der Wirkung. — Non est eadem essentia causae et effectus (Summ. theol. II II q. 58 a. 6). — Oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius (De potentia Dei, q. 7 a. 8). — Apud nos nomen causae significat aliquid in essentia diversum (a. a. O., q. 10 a. 1 ad 8).

74. Zwischen Ursache und Wirkung: „Grund und Folge“, besteht allerdings ein Verhältnis der Abhängigkeit und Ähnlichkeit, aber niemals der numerischen Einheit. Der Grund muß durchaus nicht „in die Folge eingehen“, dem eigenen Wesen nach, sondern nur mit seiner Kraft. — Nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicuius ab altero. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id, cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem (Summ. theol. I p. q. 33 a. 1 ad 1).

75. Mit Bezug auf Gott als Grund der Welt, also der Folge, greift allerdings ein eigentümliches Verhältnis Platz. Da nämlich die Kraft Gottes mit seinem Wesen identisch ist, so muß sein Wesen in der Tat „in die Folge eingehen“. Es geschieht aber das nicht als Formal-, sondern als Wirkursache. Darum kann von einer inneren Identität mit der Folge gar keine Rede sein. Bei den Geschöpfen ist das nicht immer der Fall, weil ihre Kraft vom Wesen selber verschieden ist, z. B. die Sonne. — Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt. Quia ubicunque est virtus divina, est essentia divina, non autem essentia corporis coelestis est, ubicunque est sua virtus. Et iterum, Deus est sua virtus, non autem corpus coeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, inquantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum. Non autem potest proprie

dici, quod coelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat (De potentia Dei, q. 3 a. 7).

76. Gott ist demnach der Welt innerlich, aber nicht als deren Wesensbestandteil, sondern nur als wirkende Ursache, um die Welt in ihrem Bestande aufrechtzuerhalten. — Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse etc. (a. a. O.). Wenn also Wundt sagt: „Der Weltgrund kann nicht völlig losgelöst von dem Weltinhalt gedacht werden", so hat ihm darauf soeben der Aquinate die richtige Antwort gegeben. Der Weltgrund ist durchaus nicht „losgelöst" vom Weltinhalt. Allein Gott als „Weltwille und als die Weltentwicklung, als die Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens", ohne weiteres als selbstverständlich hinzustellen, dazu gehört viel Phantasie, aber wenig Arbeit des Verstandes. Es ist immer dieselbe halsbrecherische Logik, deren sich die modernen Pantheisten bedienen. Gott will die Welt, er will deren Entwicklung, also ist die Welt nichts anderes als „die Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens" oder ein und dasselbe mit Gott. Was müßte man zu folgender Beweisführung sagen: Der Gelehrte will ein Buch schreiben, er will dessen Entwicklung von Seite zu Seite, also ist das Buch die Entfaltung seines Willens und Schreibens, folglich ein und dasselbe mit dem Gelehrten. Die Gesetze der Logik haben hier nichts mehr zu reden. Demnach steht die Wahrheit auf seiten des Aquinaten. — Deus est esse omnium, non essentiale, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem; et hoc est, quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa... Neutro istorum modorum Deus agit, quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione, secundum prius et posterius... Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta. Et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat. (I. Sent. dist. 8 q. 1 a. 2).

77. Einer der häufigsten Irrtümer hat seinen Grund auch darin, daß man die Begriffe „unterschieden“ und „verschieden“ untereinanderwirft. Unterschieden kann ganz gut bestehen mit der Einheit in der Wesenheit. Verschieden hingegen verträgt sich nicht mit der Einheit des Wesens zweier Dinge. — Prima non sunt diversa, nisi per seipsa. Sed ea, quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum; sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis: rationale et irrationale, quae non diversificantur aliis differentiis, sed seipsis. Ita etiam Deus, et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis. Unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse. Diversum enim est absolutum, sed differens est relatum secundum Philosoph. in X. Metaph. Omne enim differens aliquo differt. Sed non omne diversum, aliquo diversum est (a. a. O. ad 3).

78. Wenn demnach die modernen Pantheisten zugeben, daß Gott seinen Willen und sein Wirken in der Weltentwicklung „entfaltet“, so muß Gott offenbar als Wirkursache anerkannt werden. Allein die Wirkursache ist vom Gewirkten nicht bloß unterschieden, sondern verschieden. Keine Wesenheit kann sich selber bewirken, wirksame Ursache ihrer selbst sein. Folglich bildet die Welt unmöglich ein und dasselbe mit Gott. Es ist nur Unverständnis, wenn von einer causa sui ipsius gefabelt wird, denn es fehlt diesen Autoren der Begriff der wirksamen Ursache, der causa efficiens. — Hoc autem invenimus in origine divinarum personarum, quod tota essentia unius accipitur in alia, ita quod una numero est essentia trium, et idem esse. Et ideo ad significandum ordinem talis originis non competit nomen causae propter duo. Primo, quia omnis causa vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis, vel pars essentiae, sicut materia et forma. Secundo, quia omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati, quod per ipsam constituitur (I. Sent. dist. 29 q. 1 a. 1).

79. Nun müssen wir uns noch mit der Entwicklung oder Entfaltung Gottes durch die Welt etwas näher befassen. Jede Entwicklung oder Entfaltung setzt die Fähigkeit und Anlage dazu notwendig voraus. Die Scholastik nennt die Fähigkeit und Anlage „Potentialität“. Besitzt nun das Wesen Gottes irgendeine Fähigkeit oder Anlage zu seiner

Entwicklung oder Entfaltung? Offenbar nicht, denn mit der reinen Wirklichkeit, mit dem actus purus, was Gott tatsächlich ist und aus den Kreaturen unfehlbar erwiesen werden kann, verträgt sich keinerlei Potentialität. Dies noch um so weniger, als mit der Entwicklung ja eine Zeitfolge innerlich verbunden werden muß. Duratio omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu. Tam diu enim res durare dicitur, quam diu in actu est, et nondum est in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter. Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus et potentiae permixtus, ratione cuius ulterius in actum procedit. Et talis actus est motus. Est enim motus (actus) existentis in potentia secundum quod huiusmodi, ut dicit Philosoph. in III. Physic. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae nec additionem recipiens perfectionis. Et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita, quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio. Et tunc res habens tale esse est potentialis respectu huius actus, quem tamen perfectum accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae. Et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu huius actus. Sic igitur patet, quod est triplex actus. Quidam, cui non substernitur aliqua potentia. Et tale est esse divinum et operatio eius. Et huic respondet loco mensurae: aeternitas. Est alius actus, cui substat potentia quaedam, sed tamen est actus completus, acquisitus in potentia illa. Et huic respondet aevum. Est autem alius (actus), cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens. Et huic respondet tempus (I. Sent. dist. 19 q. 2 a. 1).

80. Wenn sich demnach gemäß der Behauptung der Pantheisten Gott fortwährend entwickelt und entfaltet, so hat er sein volles Dasein gar noch nicht erreicht. Wann wird aber Gott endlich einmal dieses Glück genießen? Die Zeit drängt und wir brauchen schon lange Gott. Die zweite Schwierigkeit stellt sich ein: wie kommt Gott aus seiner Potentialität heraus? Diese ewige Entwicklung kommt ja zu keinem Ende und wir können nicht länger warten. Mit dem ewigen Werden Gottes ist uns nicht geholfen.

Folglich muß ein höheres Wesen als Gott selber eingreifen, um dieses ewige Werden endlich zum Abschluß zu bringen. Nun so nennen wir dann dieses höhere Wesen Gott. So ist es auch in der Tat. Die Welt, nicht Gott, entwickelt und entfaltet sich, von Gott, der wirksamen Ursache, mit verschiedenen Kräften ausgerüstet, unter seiner Leitung und Mitwirkung immer größer und herrlicher zu seinem Lobe und Preise. „Wer trägt der Himmel unzählbare Sterne? Wer führt die Sonn' aus ihrem Zelt? Sie kömmt und leuchtet und lacht uns von ferne und läuft den Weg gleich als ein Heid. Vernimm's und siehe die Wunder der Werke, die die Natur dir angestellt! Verkündigt Weisheit und Ordnung und Stärke dir nicht den Herrn, den Herrn der Welt?" (Gellert.)

81. Erwähnung verdient noch die Ansicht jener modernen Pantheisten, die Gott ein ganz und gar Unbestimmtes, Indeterminatum, sein lassen, entweder das potentielle Selbstbewußtsein, die indifferente Identität von Geist und Natur, die undeterminierte logische Idee, der ganz und gar unbestimmte Wille usw. — Daß uns mit einem in dieser oder jener Art oder gar in jeder Weise unbestimmten Gott durchaus nicht gedient sein kann, das begreift ein jeder Mensch, ohne moderner Gelehrter zu sein. Denn ein unbestimmtes Wesen ist und bleibt in der Wirklichkeit ein Gedankending. Und mit einem Gott dieser Art wissen wir nichts anzufangen. Dieser Gott ist in Wahrheit weder Stoff noch Form, noch wirksam, noch Endziel, mit einem Wort: nur das Gebilde unserer Phantasie, nicht einmal das Ergebnis unseres ehrlichen Nachdenkens. Mit vollem Recht heißt es darum: dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Der Verstand hat mit diesem Ergebnis der Forschung nichts zu tun. Da gilt wahrhaftig die eindringliche Mahnung: nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.

82. Der englische Lehrer weist mit untrüglicher Sicherheit nach, daß Gott von Ewigkeit her das allerbestimmteste, determinierteste Wesen ist und sein muß. Denn eine jede Determinierung kann nur auf einem zweifachen Wege stattfinden: entweder durch eine Beschränkung oder durch die einfache Verschiedenheit. Der erstere Weg erweist sich mit Bezug auf Gott als durchaus ungangbar. Folglich kann nur der zweite Weg eingeschlagen

werden. Der ersteren Auffassung widerspricht die Wesenheit Gottes, denn eine Form, und das ist Gott, kann nur dadurch determiniert, bzw. beschränkt werden, daß sie in einem Substrat Aufnahme findet. Allein die für sich bestehende, im Dasein abgeschlossene Form kann unmöglich mehr in einem anderen aufgenommen werden. Eben darin besteht die Grundverschiedenheit Gottes von den Kreaturen. Darum ist Gott das Allerbestimmteste, was es gibt und geben kann. — Aliquid dicitur determinatum dupliciter. Primo ratione limitationis; alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo: quia forma non limitatur nisi ex hoc, quod in alio recipitur, cui materia commensuratur. In essentia autem divina non est aliquid in alio receptum, eo quod esse eius est ipsa divina natura subsistens, quod in nulla re alia contingit. Nam quaelibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum. Et inde est, quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi: sicut si esset aliqua albedo existens non in subiecto, ex hoc ipso distingueretur a qualibet albedine in subiecto existente, quamvis in ratione albedinis non esset recepta et sic nec limitata. Patet ergo quod essentia divina non est quid generale, in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando, quia id, quod est per se, est causa eorum, quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti. Et ita essentia divina est intelligibile, quod potest determinare intellectum (Quodl. 7 q. 1 a. 1 ad 1; vgl. a. a. O. Quodl. 7 q. 3 a. 6; I. Sent. dist. 8 q. 4 a. 1 ad 2).

83. Wer sich demnach noch zu der Annahme bekennt, daß Gott die wirksame Ursache des Weltalls ist, der kann unmöglich einen durchaus unbestimmten, undeterminierten Gott annehmen. Denn ein Gott dieser Art kann nichts erschaffen, weil er selbst nur die Potentialität zu seiner eigenen Existenz besitzt, also auch nur ein anderes, als sibi simile, in der Verfassung der Potentialität hervorbringen könnte, aber vor allem, was das Entscheidende ist, überhaupt nichts hervorzubringen vermag. Das Unbestimmte, das Allgemeine existiert nicht. Und nur das Existierende, quod est in actu, ist in der Lage, etwas zu

bewirken, ein sich Ähnliches ins Dasein zu setzen. Die Pantheisten dieser Kategorie sind darum genötigt, das Weltall als nicht von Gott erschaffen, neben Gott zu stellen. Woher stammt es aber dann? Sie antworten, es ist einmal da, von Ewigkeit da. Um die Ursache des Daseins macht sich ihre Denkerstirn keine Sorge. Der Aquinate hat uns soeben die volle Wahrheit in das Gedächtnis zurückgerufen: quod est per se, est causa eorum, quae per se non sunt.

84. Wird jedoch Gott nicht als wirksame Ursache des Weltalls anerkannt, dann sehen wir erst recht nicht ein, wozu wir einen unbestimmten, nicht determinierten, sich selber erst differenzierenden Gott brauchen sollen. Ein solcher Gott kann uns doch höchst gleichgültig sein. Das absolute, dabei aber rein potentiale Selbstbewußtsein, die für jedes objektive Sein indifferente absolute Identität von Geist und Natur, die ganz und gar unbestimmte Idee, der völlig unbestimmte Wille usw. lassen uns wahrhaftig vollkommen kalt. Mit Karikaturen eines Gottes dieser verschiedenen Schattierungen kann man uns weder erbauen, zur Anbetung bewegen, noch in Furcht und Schrecken versetzen. Denn dieser Gott wird vom Weltall und uns selber an Vollkommenheit weit übertroffen. Dieser Gott befindet sich in jeder Beziehung nur erst in der Potenz, besitzt somit bloß die Anlage und Fähigkeit zu einem Gott, das Weltall und wir sind aber schon in actu, wir sind tätig.

VII. Schlußwort

85. In der Frage um das Verhältnis Gottes zum Weltall hat niemals die Naturwissenschaft das entscheidende Urteil abzugeben, sondern, wie der Aquinate mit Recht betont, die Metaphysik. Ihr allein kommt es zu, die letzten und höchsten Gründe, causas, aufzuzeigen. Die Ursachen als solche sind der Naturwissenschaft entrückt, weil sie keines Stoffes bedürfen, der eigentlicher Gegenstand der Naturforschung ist. Denn die Naturwissenschaft befaßt sich mit den Ursachen, insoweit dieselben natürliche Veränderungen bewirken. — Sed a philosopho naturali assumitur consideratio de causis propter aliquam necessitatem; nec tamen assumitur ab eo considerare de causis, nisi secundum quod sunt causae naturalium mutationum (II. Physic. 5, nr. 1).

86. Darum ist es vollkommen zwecklos, wenn die modernen Monisten Gott dadurch aus der Welt zu schaffen trachten, daß sie dem Stoff und der Kraft des Weltalls großmütig die Ewigkeit verleihen. Was ist damit gewonnen? Vom metaphysischen, wie nicht minder vom physischen Standpunkt aus handelt es sich gar nicht darum, ob der Stoff und die Kraft ewig sind oder nicht ewig, sondern einzig und allein um die Ursache, warum sie überhaupt existieren. Schon die alten Philosophen, die zu der Ewigkeit der Bewegung und Veränderung des Stoffes sich bekannten, haben nichtsdestoweniger zugegeben, daß Gott die Ursache des Stoffes und der Bewegung sei. Im Kommentar zu der Physik des Aristoteles bringt der englische Lehrer eine interessante Lösung der Streitfrage zwischen Alexander Aphrodisias und Averroës (Ibn Roschd) über die Auslegung eines Textes des Aristoteles. Der Aquinate bemerkt: videamus ergo, utrum convenienter impugnet (Averroës) solutionem. Alexandri, qui dicit, quod corpus coeleste acquirit aeternitatem ab alio. Esset siquidem conveniens eius improbatio, si Alexander posuisset, quod corpus coeleste de se haberet potentiam ad esse et non esse et ab alio acquireret esse semper. Et hoc dico supposita intentione ipsius, ut non excludamus omnipotentiam Dei, per quam corruptibile hoc potest induere incorruptionem: quod nunc discutere ad propositum non pertinet. Sed tamen Averroës, etiam sua intentione supposita, concludere non potest contra Alexandrum, qui posuit, quod corpus coeleste acquirat aeternitatem ab alio, non quasi de se habens potentiam ad esse, et non esse, sed quasi non habens ex se esse. Omne enim, quod non est suum esse, participat esse a causa prima, quae est suum esse. Unde et ipse confitetur in libro de Substantiis Orbis, quod Deus est causa coeli, non solum quantum ad motum eius, sed etiam quantum ad substantiam ipsius. Quod non est, nisi quia ab eo habet esse. Non autem habet ab eo esse, nisi perpetuum. Habet ergo perpetuitatem ab alio. Et in hoc etiam consonant verba eius (Aristotelis), qui dicit in V. Metaph. et supra in principio huius octavi, quod quaedam sunt necessaria, quae habent causam suae necessitatis. Hoc ergo supposito, plana est solutio secundum intentionem Alexandri, quod sicut corpus

coeleste habet moveri ab alio, ita et esse. Unde sicut motus perpetuus demonstrat infinitam virtutem motoris, non autem ipsius mobilis, ita et perpetua eius duratio demonstrat infinitam virtutem causae, a qua habet esse (VIII. Physic. 21, nr. 14).

87. An einer anderen Stelle bemerkt der englische Lehrer: wenn auch Aristoteles eine ewige Bewegung durch Gott angenommen habe, so habe er damit keineswegs in Abrede gestellt, daß Gott die Ursache des Daseins der Welt bilde. Est autem valde notandum quod hic dicitur. Quia ut in II. Metaph. habetur, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Sicut igitur aliqua sunt semper vera, et tamen habent causam suae veritatis, ita Aristoteles intellexit, quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora coelestia, et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse. Ex quo patet, quod, quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit, quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt (VIII. Physic. 3, nr. 6). — Ebenso lesen wir bei dem Aquinaten anderswo: Est autem attendendum, quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem coelestium corporum, et non solum causam per modum finis, ut quidam dixerunt (De coelo et mundo. I. lect. 8, nr. 14; vgl. II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 ad 1 etc.).

88. Aus dem soeben Dargelegten geht unzweifelhaft hervor, daß es sich in unserer Angelegenheit durchaus nicht um ewig oder nicht ewig handelt, sondern darum, wo wir die wirksame Ursache des Stoffes und der Kraft zu suchen haben. Vom philosophischen oder metaphysischen Standpunkt aus, erklärt S. Thomas, kann man weder stringent beweisen, daß die Welt ewig, noch daß sie nicht ewig ist. Die Wahrheit in dieser Frage lehre uns aber der Glaube, also die Offenbarung Gottes. — Dico ergo, quod ad neutram partem quaestionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba Philosophi dicentis in I. Topic. quod sunt quaedam, problemata de quibus rationem non habemus: ut utrum mundus sit aeternus. Unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit, quod patet ex suo modo procedendi. Quia ubicunque hanc quaestionem pertractat, semper adiungit aliquam per-

suasionem, vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstratorem pertinet (II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5; vgl. De potentia Dei, q. 3 a. 17; Quodl. 3 q. 14 a. 31).

89. Hingegen läßt sich stringent, also mit Evidenz, der Nachweis erbringen, daß Stoff und Kraft eine wirksame Ursache haben müssen, um in der Wirklichkeit zu existieren, eine causam sui esse. Denn zunächst sind wir außerstande, einen Grund anzugeben, warum Stoff und Kraft, als Ganzes, also als Weltall genommen, warum diese beiden gerade so beschaffen und geordnet sein müssen. Handelt es sich um ein Einzelnding, dann können wir allerdings sagen, das und jenes erfordere diese Beschaffenheit, damit das und jenes geschehe oder Bestand habe. Anders jedoch verhält sich die Sache, wenn es das Weltall selber angeht. Denn diesbezüglich vermögen wir keinerlei Grund anzugeben. Folglich muß es von einem Willen abhängen, warum das Weltall, aus Stoff und Kraft bestehend, gerade so und nicht anders eingerichtet worden ist. — Aliter dicendum est de productione unius particularis creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturae, potest assignari ratio, quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire, ex quo possit sumi ratio, quare sit tale vel tale. Unde, cum nec etiam ex parte divinae potentiae, quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet, quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis. Ut, si quaeratur, quare quantitas coeli sit tanta et non maior, non potest huius ratio reddi, nisi ex voluntate producentis . . . Nec obstat, si dicatur, quod talis quantitas consequitur naturam coeli vel coelestium corporum, sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas. Quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis, quam ad illam, ita non limitatur ad naturam, cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam, cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quaestio de natura, quae est de quantitate; quamvis concedamus, quod natura coeli

non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam (De potentia Dei, q. 3 a. 17).

90. Vermögen die Pantheisten schon keinen Grund anzugeben, warum Kraft und Stoff, das Weltall, gerade so beschaffen ist und nicht anders, während es doch der Möglichkeiten des Anderssein noch unzählige gibt, so sind sie erst recht außerstande, die Ursache der Existenz von Stoff und Kraft, vom Weltall, anzugeben. Der Grund der Existenz des Stoffes und der Kraft kann nur ein zweifacher sein. Entweder ergeben die das Wesen des Stoffes und der Kraft konstitutiven Prinzipien zugleich den Grund ihrer Existenz oder dieser Grund liegt außerhalb des Wesens. Erstere Annahme erweist sich als falsch. Denn der Stoff und die Kraft existieren nicht deshalb, weil sie Stoff und Kraft sind. Ebensowenig ist das Weltall oder der Mensch da, weil es Weltall, weil er Mensch ist. Im Wesen aller dieser Dinge finden wir nicht den mindesten Grund dafür, daß sie existieren, andernfalls müßten aller denkbare Stoff, alle denkbare Kraft, alle nur denkbaren Menschen existieren. Denn welche Wesenheit oder welches Wesen immer wir denken, bildet dessen Existenz ein und dasselbe mit der Wesenheit, mit dem Wesen selber, so können wir diese letzteren nur als existierend denken. Man wende nicht ein, wir können ja die Wesenheit, das Wesen, denken und von der Existenz derselben in unserem Gedanken abstrahieren. Denn bei sachlicher Identität der beiden mit der Existenz können wir nicht von der Existenz abstrahieren, sonst bleibt uns nichts mehr zum Denken übrig. Wir haben alles abstrahiert, nämlich das durchaus Identische. Das wäre gerade so, als wollte ich den Menschen als animal rationale denken, dabei aber nur das animal auffassen und vom rationale abstrahieren. Dann ist es ja offenbar nicht mehr der Mensch, dessen Wesenheit ich mir denke. Darauf beruht gerade die Beweisführung des englischen Lehrers vom sachlichen Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Kreaturen, daß wir die Wesenheit eines jeden Geschöpfes der Wahrheit gemäß denken können, ohne deren Existenz zu berücksichtigen. Das ist aber nur möglich, wenn Wesenheit und Existenz sachlich nicht ein und dasselbe ausmachen, die Existenz nicht

Wesensbestandteil oder gar die Wesenheit selber ist. Nur in diesem Falle kommen die Wesenheiten der Kreaturen ihnen durch sie selber, per se, die Existenz aber durch eine andere Ursache zu. — Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud. Unde esse lucidum actu non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuiuslibet rei creatae esse est ei per aliud. Nam alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia (Summ. philos. II cap. 52 arg. 5).

91. Diese Wahrheit ergibt sich noch von einem anderen Gesichtspunkte aus, nämlich: was nicht im Begriffe einer Wesenheit eingeschlossen ist, sondern sich derart verhält, daß die Wesenheit unter dem geraden Gegenteil desselben aufgefaßt und in der Wahrheit erkannt werden kann, das kann nie und nimmer mit der Wesenheit sachlich ein und dasselbe bilden. Nun vermögen wir die Wesenheit eines Dinges, den Stoff und die Kraft wahrheitsgemäß zu bestimmen, definieren, zu erkennen, auch wenn sie nicht existieren. Folglich ist die Existenz derselben nicht sachlich ein und dasselbe mit der Wesenheit. Es ist unmöglich, daß ich z. B. den Menschen bald als Menschen, d. h. als animal rationale, bald als nicht animal rationale zu denken imstande bin. Hingegen unterliegt es keinerlei Schwierigkeiten, den Menschen als existierend oder auch als nicht existierend aufzufassen. Darum besitzen wir nach der ausdrückliehen, wiederholt betonten Lehre des Aquinaten vollkommen richtige Erkenntnisse der Wesenheiten aller Geschöpfe, auch ohne zu wissen, ob sie existieren oder nicht existieren.

92. Wir wissen darum, was der Stoff, was die Kraft ist, deshalb aber noch durchaus nicht, daß diese beiden existieren. Und selbst dann, wenn sie nicht existieren, entspricht unsere Erkenntnis ihrer Wesenheiten vollkommen der Wahrheit. Somit haben der Stoff und die Kraft ihre Existenz nicht aus den konstitutiven Prinzipien ihrer Wesenheiten, per se, sondern von einer äußeren Ursache, habent suum esse per aliud, die in wirksamer Weise als causa efficiens ihnen das Dasein mitteilt. Vom metaphysischen Standpunkte aus bleibt es sich also ganz gleich, ob der Stoff und die Kraft ewig sind oder nicht ewig. In beiden Fällen bildet Gott die wirksame Ursache

des Stoffes und der Kraft. Anders urteilt der Glaube. Daher bemerkt der englische Lehrer, nachdem er die Ansicht des Aristoteles und seiner Nachfolger über die Ewigkeit erwähnt hat: diese Meinung ist zwar wahrscheinlicher als die der früheren Autoren, allein alle sind falsch und häretisch. — Alii dixerunt, quia res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem, quo modo sunt. Et ista est opinio Aristotelis et omnium Philosophorum sequentium ipsum. Et haec opinio inter praedictas probabilior est. Tamen omnes sunt falsae et haereticae (II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 5). — Infolgedessen schließt sich der Aquinate auch in der Frage um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt der dritten Auffassung an, die lautet: Tertia positio est, dicentium, quod omne, quod est praeter Deum, incepit esse. Sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse, ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. Et haec positio inititur auctoritati Gregorii, qui dicit, quod quaedam prophetia est de praeterito, sicut Moyses prophetizavit, cum dixit Genes. I: in principio creavit Deus coelum et terram. Et huic positioni consentio, quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc, sicut nec ad Trinitatem quamvis Trinitatem non esse sit impossibile. Et hoc ostendit debilitas rationum, quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae (a. a. O.).

93. Für den Metaphysiker ist, wie gesagt, die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt auch gar nicht das Entscheidende. Ihm handelt es sich vielmehr in erster Linie um die Ursächlichkeit der Welt. Diese wirksame Ursache ist aber nur in Gott zu finden. Denn im Begriff und Wesen der Welt liegt die Existenz nicht; kein Ding kann sich selber die Existenz geben, folglich muß Gott, die höchste Ursache, es sein, die ihr eigenes Dasein aus sich, per se, besitzt. Omnis res, quocunque modo existens, non habet esse, nisi a Deo (De potentia Dei, q. 3 a. 3). — Est autem ponere aliquod ens, quod est ipsum suum esse. Quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet, quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecunque non sunt suum esse (a. a. O. a. 5).

94. Nun steht es aber außer allem Zweifel, daß die wirksame Ursache nicht ein und dasselbe mit dem Gewirkten sein kann, denn sie würde sich in diesem Falle selber hervorbringen. Zudem widerspricht diese Auffassung dem Begriff und Wesen der Ursache überhaupt. Nomen causae significat aliquid in essentia diversum (De potentia Dei, q. 10 a. 1 ad 8). — Darum kann Gott als Ursache nie den Kreaturen, der Welt gegenüber in ein anderes Verhältnis treten als in das der wirksamen Ursache. Gott kann weder die stoffliche noch formale Ursache der Welt bilden, auch nicht das Dasein der Welt abgeben, denn Gott als für sich bestehendes Dasein, als esse subsistens, ist nicht weiter mitteilbar, incommunicabile.

95. Somit bleibt den Pantheisten nichts übrig, als Gott überhaupt in Abrede zu stellen und Kraft und Stoff, die Welt, als ursachlos hinzustellen, so daß jedes einzelne selbständige Wesen sein eigenes Dasein, suum esse, bildet. Diese notwendige Schlußfolgerung gilt auch für jene, die behaupten, die Wesenheit und Existenz der Geschöpfe sei sachlich ein und dasselbe. Diese Lehre ist nach dem Aquinaten gleichbedeutend mit dem Satz: res creata est suum esse. Wenn man sich dabei noch auf die Ausrede verläßt, die Welt und alles in ihr seien ja erschaffen, so ist das nach dem Aquinaten ein ganz zweckloses Unternehmen. Denn an zahlreichen Stellen weist der englische Lehrer auf die Tatsache hin, daß ein Ding, welches mit seinem Dasein sachlich identisch ist, nicht erschaffen sein könne. Es ist doch unbestreitbar, daß es in der Welt vielerlei für sich bestehende Wesenheiten oder Wesen gibt, substantias subsistentes, wie jedes Einzelnding bestätigt. Bildet nun die Existenz dieses Einzeldinges sachlich ein und dasselbe mit dessen Wesenheit, so ist es eben nicht erschaffen. Illud igitur esse, quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum (Summ. philos. II cap. 52 arg. 4). — Über die menschliche Seele und die Natur der Engel äußert sich der Aquinate: si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit suum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata (I. Sent. dist. 8

q. 5 a. 2). Auch hier, wie klar ersichtlich, macht der Aquinate die Erschaffung durchaus abhängig vom sachlichen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein: si non sit suum esse.

96. S. Thomas bezeichnet die Anschauung, daß bei sachlicher Identität der Wesenheit und des Daseins der Kreaturen die Geschöpfe nichtsdestoweniger erschaffen seien, als einfach falsch. — Invenitur in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse, quod habent. Alias esse esset de intellectu cuiuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cuiuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo de ea, an sit. Ergo oportet, quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid, cuius natura sit ipsum suum esse: alias in infinitum procederetur. Et hoc est, quod dat esse omnibus, nec potest esse, nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam (II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 1). — Dieselbe Behauptung des englischen Lehrers geht aus der Stelle in der Summa philos. II cap. 52 klar hervor: cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia. Dem Aquinaten gilt es somit als unumstößliche Wahrheit: ist ein Ding erschaffen, dann muß sich in ihm die Wesenheit vom Dasein sachlich unterscheiden. Sind hingegen diese beiden sachlich ein und dasselbe, so kann von einer Erschaffung des Dinges keine Rede sein. Denn, folgert Thomas mit unerbittlicher Logik: suum esse est sua essentia oder, wie der Aquinate ständig lehrt: Deus est suum esse.

97. Dazu kommt die weitere Lehre des Aquinaten, daß die Existenz der Dinge niemals ein Gemeinsames bilden könne, weil sie jedem Einzelnding, dem Suppositum oder auch der Person, durchaus eigen sei. Der Wesenheit nach können Dinge in der Art oder Gattung übereinkommen, aber nie und nimmer im Dasein. Esse autem non est genus, nec inducitur in significationem alicuius generis, ut dicit Avicenna, cum ea, quae sunt in uno genere, non conveniant in uno esse, sed in natura communi (III. Sent. dist. 11 q. 1 a. 2 ad 2; vgl. IV. Sent. dist. 12 q. 1 a. 1 sol. ad 2; De potentia Dei, q. 7 a. 3).

— Daraus folgt zur Evidenz, daß Gott, das für sich bestehende Dasein, esse subsistens, unmöglich mit dem Weltall ein und dasselbe ausmachen kann. Darum kann es eigentlich keinen Pantheismus, sondern nur einen Polytheismus, eine Vielgötterei geben.

98. Wir sehen demnach, wie der Aquinate auf eine ebenso einfache wie durchaus entscheidende Weise die Verschiedenheit Gottes von den Kreaturen behauptet und die absolute Unmöglichkeit dartut, daß Gott jemals mit den Geschöpfen in ein anderes Verhältnis eintreten könne als in das einer vorbildlichen, wirksamen und Zweck- oder Endursache: causa exemplaris, efficiens, finalis. Denn zunächst kann es nur ein erstes und höchstes Wesen geben, weil das erste und höchste Wesen alle mögliche, erdenkliche Vollkommenheit besitzen muß. Mithin hat ein zweites höchstes Wesen keinen Platz mehr. In his autem, quae sunt sine materia, non potest esse diversitas, nisi secundum quod natura unius est magis completa et in actu existens, quam natura alterius. Ergo oportet quod illud, quod venit ad perfectionem complementi et puritatem actus, sit unum tantum, a quo profisciscatur omne illud, quod potentiae admixtum est; quia actus praecedit potentiam, et complementum diminutum, ut in IX. Metaph. probatur. — Quamvis Deus nullo modo sit materia, nihilominus tamen ipsum esse, quod materia habet imperfectum, prout dicitur ens in potentia, habet a Deo, et reducitur in ipsum sicut in principium. Similiter et forma, quae pars est rei, est similitudo agentis primi, fluens ab ipso. Unde omnes formae reducuntur in primum agens sicut in principium exemplare. Et sic patet, quod est unum primum principium simpliciter, quod est primum agens et exemplar et finis ultimus (II. Sent. dist. 1 q. 1 a. 1 *c* und ad 5; vgl. I. Sent. dist. 2 q. 1 a. 1).

99. Gott ist deshalb das erste und höchste Wesen, weil seine Existenz mit der Wesenheit oder dem Wesen ein und dasselbe ausmacht, somit sachlich das für sich bestehende Dasein, esse subsistens, bildet. Und eben als solches ist Gott das einzige Wesen. Für sich bestehende Wesenheiten gibt es in schwerer Menge, aber außer Gott kein einziges für sich bestehendes Dasein. Denn alles Dasein ist streng individuell, wie wir bereits gehört haben. Daher läßt es sich nicht weiter

mehr anderen Wesen mitteilen, wie z. B. die spezifische Natur noch geteilt werden kann. Die spezifische Natur kann noch vervielfältigt und geteilt werden, weil sie sachlich nicht mit der Existenz identisch ist, überhaupt in der Wirklichkeit keinerlei Existenz aufweist. Wäre sie mit der individuellen sowie mit der Existenz sachlich ein und dasselbe wie in Gott, so könnte sie niemals geteilt und vervielfältigt werden. — Eius, in quo non differt suum esse et sua quidditas, non potest participari quidditas sua sive essentia, nisi et esse participetur. Sed quandocunque dividitur essentia alicuius per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem, et non secundum idem esse. Ergo impossibile est, eius, in quo non differt essentia, et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus. Alias esset suum esse acquisitum ab aliquo. Ergo impossibile est, quod Divinitas multiplicetur vel dividatur. Et ita erit unus tantum Deus (I. Sent. dist. 2 q. 1 a. 1, Praeterea; vgl. a. a. O. dist. 24 q. 1 a. 1).

100. Da ferner Gott das für sich bestehende Dasein ist und die Existenz eines Dinges dessen letzte Vollendung oder Vollkommenheit ausmacht, so kann das Weltall nicht eine Erscheinung, ein Akzidenz Gottes abgeben, denn die Existenz bildet niemals ein Substrat für ein Akzidenz, weil sie nichts mehr aufnehmen kann. Wo das Dasein von der Wesenheit sich sachlich unterscheidet, wie es bei den Kreaturen ohne Ausnahme der Fall ist, da erscheint es in der Wesenheit als ihrem Substrat aufgenommen. Es selber jedoch nimmt nichts auf. In Gott hingegen kann das Dasein auch nicht in der Wesenheit aufgenommen werden, weil es mit dieser identisch ist. Folglich bildet das Dasein in Gott kein Akzidenz der Wesenheit und damit ist auch jedes andere Akzidenz ein für allemal ausgeschlossen. Die Geschöpfe aber können auf Grund des sachlichen Unterschiedes von Wesenheit und Dasein, des ersten Akzidenz der Wesenheit, ohne weitere nicht bestehen. — Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus. Ipsum autem nihil participat. Unde si sit aliquid, quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum. Et

ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare (De anima q. unic. a. 6 ad 2).

101. Dafür, daß in Gott sich keinerlei Akzidenz vorfinden könne, stützt sich der Aquinate unter anderen auf drei Gründe, deren erster lautet: keiner Natur oder Wesenheit oder Form kommt etwas außer ihr Liegendes zu. Dagegen kann dem Inhaber dieser Natur oder Wesenheit oder Form ohne Frage etwas Außenstehendes zuteil werden. So z. B. enthält die Wesenheit des Menschen, die humanitas, nichts anderes als nur das, was im Wesen der humanitas selber seinen Grund hat. Denn bei allen Begriffsbestimmungen von den Wesenheiten der Dinge darf nichts beigefügt werden, andernfalls erleidet die Art eine Veränderung, ganz ähnlich, wie es sich mit den Zahlen verhält, wie Aristoteles im VIII. Buch der Metaphysik bemerkt. Der Mensch indessen, der Inhaber der menschlichen Natur, kann auch noch andere Dinge besitzen, die nicht zum Wesen der menschlichen Natur gehören, die also auch nicht in der menschlichen Natur, sondern im Menschen sich befinden. Dieses Verhältnis nun greift in jeder Kreatur Platz, während in Gott dafür gar keine Möglichkeit besteht: Absque omni dubitatione tenendum est, quod in Deo nullum sit accidens. Quod quidem ad praesens potest ostendi tribus rationibus. Prima ratio est, quia nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adiungitur, licet id, quod habet naturam vel formam vell essentiam, possit aliquid extraneum in se habere. Humanitas enim non recipit in se, nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus, quae essentiam rerum significant, quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit Philosophus in VIII. Metaph. — Homo autem, qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere, quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et huiusmodi, quae non insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia: quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse. Homo enim nec est humanitas nec esse suum. Unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel eius esse. In substantiis

vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In angelis enim quodlibet suppositum est sua natura. Quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna in V. Metaph., non est autem suum esse. Unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in huiusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale. — In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti vel participantis et participati. Immo ipse est et sua natura et suum esse. Et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur tangere Boëthius in libr. hebdom. dicens: id, quod est, habere potest aliquid, praeterquam quod ipsum est. Ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum (De potentia Dei, q. 7 a. 4).

102. Als weiteren Grund, daß in Gott kein Akzidenz sein könne, führt der englische Lehrer an, jedes Akzidenz stehe außerhalb der Wesenheit des Substrats, müsse somit durch irgendeine Ursache, sei es eine äußere, sei es eine innere, mit dem Substrat vereinigt werden. Allein mit Bezug auf Gott könne weder eine äußere noch eine innere dafür in Betracht kommen. — Secunda ratio est, quod, cum accidens sit extrinsecum ab essentia subiecti, et diversa non coniungantur, nisi per aliquam causam, oportet, si accidens Deo adveniat, quod hoc sit ab aliqua causa. Non autem potest esse ex aliqua causa extrinseca, quia sequeretur, quod illa causa extrinseca ageret in Deum et esset prior eo, sicut movens moto et faciens facto. Sic enim causatur accidens in aliquo subiecto ab extrinseco, inquantum exterius agens agit in subiectum, in quo causatur accidens. Similiter etiam non potest esse ex causa extrinseca, sicut est in per se accidentibus, quia habent causam in subiecto. Subiectum enim non potest esse causa accidentis ex eodem, ex quo suscipit accidens, quia nulla potentia movet se ad actum. Unde oportet, quod ex alio sit susceptivum accidentis, et ex alio sit causa accidentis. Et sic est compositum, sicut ista, quae recipiunt accidens per naturam materiae et causant accidens per naturam formae. Ostensum est autem supra, Deum non esse compositum. Unde impossibile est, quod sit in eo accidens (a. a. O.).

103. Als dritten Grund, warum in Gott kein Akzidenz Platz finden könne, lesen wir bei dem Aquinaten seine

Bestimmung des Wesens eines Akzidenz. Jedes Akzidenz nämlich verhält sich zu seinem Substrat wie der Akt zu der Potenz, bildet deren Form. Gott ist aber reiner Akt ohne irgendeine Potentialität. — Tertia ratio est, quia accidens comparatur ad subiectum sicut actus ad potentiam, cum sit quaedam forma ipsius. Unde cum Deus sit actus purus absque alicuius potentiae permixtione, non potest esse accidentis subiectum. — Sic ergo patet ex praehabitis, quod in Deo non est compositio materiae et formae et quarumcunque partium substantialium nec generis et differentiae nec subiecti et accidentis (a. a. O.).

104. Mit dieser Lehre des Aquinaten sind auch alle anderen Theorien des Pantheismus, die Entwicklung, evolutio, die unendliche Summe aller Naturkräfte, Atomkräfte, die beiden Attribute der Ausdehnung und des Bewußtseins, der logische Begriff ohne ein Substrat, welches sich diesen Begriff bildet usw., auf ihren Wahrheitsgehalt oder viel richtiger auf ihren Irrtum, ihren inneren Widerspruch zurückgeführt.

105. Der englische Lehrer faßt seine Anschauung über den Unterschied Gottes vom Weltall in die kurzen Sätze zusammen. Excludit Hilarius triplicem imperfectionem a divino esse. Esse enim creaturae non est aliquid per se subsistens, immo est actus subsistentis. Sed in Deo suum esse est ipse Deus subsistens. Et ideo dicit, quod est subsistens veritas. Item, esse creaturae est causatum ab alio, et habet, quantum in se est, potentialitatem et mutabilitatem. Sed esse divinum est causa omnis esse, immutabiliter permanens. Et ideo dicit, quod est manens causa. Item, esse creaturae differt a quidditate sua. Unde per esse suum homo non ponitur in genere humano, sed per quidditatem suam. Sed esse divinum est sua quidditas. Et ideo per esse suum ponitur Deus in genere divino. Et ideo dicitur, quod est naturalis generis proprietas (I. Sent. dist. 8, Expos. primae part. textus).

106. Daraus lassen sich die weiteren, logisch richtigen Schlußfolgerungen ohne große Mühe mit voller Beweiskraft ziehen. Gott, das für sich bestehende Dasein, kann ebensowenig Stoff, Form oder Kraft eines anderen Dinges sein, wie das nicht für sich bestehende Dasein eines Geschöpfes, z. B. des Menschen für einen anderen Menschen, oder eine andere Kreatur dessen Dasein bilden kann.

Das für sich bestehende Dasein hat aber auch keine äußere oder innere Ursache seines Daseins, „non est causatum ab alio", und keine Aufnahmsfähigkeit, keine Potentialität und Veränderlichkeit in sich. Das für sich bestehende Dasein unterscheidet sich nicht sachlich von seiner Wesenheit. Treffen diese Beschaffenheiten bei den Geschöpfen, bei dem Weltall zu? Dann sind sie allerdings Gott, denn ein Unterschied zwischen ihnen und Gott ist nicht herauszufinden. Die Berufung auf die Erschaffung der Kreaturen ist ein leeres Gerede und eine offene Irreführung in der unbestreitbaren Wahrheit und metaphysischen Begründung. Denn ein für sich bestehendes Dasein kann selbst Gott nicht erschaffen, weil es selber Gott ist. Der Aquinate läßt sich in keinerlei Verhandlungen ein. Bei ihm gibt es nur ein Entweder-Oder. Entweder unterscheidet sich in den Kreaturen die Wesenheit von der Existenz sachlich, ist somit keine suum esse, dann müssen sie erschaffen sein. Oder sie unterscheidet sich nicht sachlich vom Dein, sie ist suum esse, dann ist diese Wesenheit nicht erschaffen, sondern Gott. Ein Drittes, diesen Wechselbalg, daß ein Wesen suum esse und trotzdem erschaffen sei, kennt Thomas nicht. Si autem inveniamus aliquam quidditatem, quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. — Si vero non sit ipsum esse, oportet, quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata (I. Sent. dist. 8 q. 5 a. 2).

107. Wie vermögen wir nun zu erkennen, ob die Wesenheit einer Kreatur sachlich identisch sei mit ihrem Dasein, ob sie suum esse bilde oder nicht? Den Weg dazu hat uns der Aquinate unfehlbar gewiesen. Wenn ich die Wesenheit eines Dinges in seinen Wesensbestandteilen und seinem Ganzen erkenne, ohne auf die Existenz desselben Rücksicht zu nehmen, ja ohne auch nur zu wissen, ob es existiert oder nicht, so bildet das Dasein dieser Wesenheit für sie ein Akzidenz, gehört folglich nicht zu der Wesenheit selber, ist mit ihr nicht sachlich ein und dasselbe. Nun vermögen wir jede Wesenheit der Geschöpfe vollkommen zu erkennen, zu bestimmen, ohne daß wir wissen,

ob sie existiert oder nicht existiert. Also bildet das Dasein für sie ein Akzidenz, das sich bekanntlich von der Wesenheit sachlich unterscheidet. Omne illud, sine quo res aliqua potest intelligi secundum suam substantiam intellecta, habet rationem accidentis. Non enim potest esse, quod non intelligatur id, quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta: sicut, quod intelligatur quid est homo et non intelligatur quid est animal (De potentia Dei, q. 7 a. 4 ad. 8). — Quaedam autem natura est, de cuius intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc, quod intelligi potest cum hoc, quod ignoretur, an sit, sicut phenicem vel eclipsim vel aliquid huiusmodi (II. Sent. dist. 3 q. 1 a. 1).

108. Anders verhält sich die Sache mit der Wesenheit Gottes. Diese erkennen wir nie, solange wir nicht ihr Dasein zugleich miterfassen, denn sie selber bildet sachlich das Dasein, ist mit ihm sachlich ein und dasselbe. Darum ist ihr Dasein nicht erschaffen. — Alia autem natura invenitur, de cuius ratione est ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura. Esse autem, quod huiusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio, quia illud, quod res ex sua quidditate habet, ex se habet (a. a. O.; vgl. a. a. O. dist. 7 q. 1 a. 2 ad 5).

109. So wenig demnach die Wesenheit oder auch Existenz dieses Steines, dieser Pflanze, dieses Menschen die Wesenheit oder die Existenz eines anderen abgeben kann, ebensowenig ist es möglich, daß Gott, das esse subsistens, der Stoff, die Form, das Dasein des Weltalls sein könne. Damit ist der Pantheismus in jeder Form endgültig begraben: quod erat demonstrandum. — „Mein ist die Kraft, mein ist Himmel und Erde; an meinen Werken erkennst du mich. Ich bin's und werde sein, der ich sein werde, dein Gott und Vater ewiglich" (Gellert).



Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 Bogen. Der Jahrgang kostet in Österreich-Ungarn K 15.—, im Deutschen Reich Mk. 12.50. Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Beiträge und redaktionelle Mitteilungen sind zu richten an Prälat Protonotar Dr. E. Commer, Graz, Nibelungengasse Nr. 53.

